



**You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Filozofia - historia - historia filozofii : filozoficzne konteksty polskiej historiografii filozofii XX wieku

Author: Mirosław Tyl

Citation style: Tyl Mirosław. (2012). Filozofia - historia - historia filozofii : filozoficzne konteksty polskiej historiografii filozofii XX wieku. Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

The background of the book cover is a sepia-toned photograph of ancient stone architecture. It features several large, fluted columns with visible weathering and hieroglyphs. In the foreground, there are wide stone steps leading up towards the columns. The lighting creates strong shadows, emphasizing the textures and three-dimensional forms of the stone.

Mirosław Tyl

Filozofia – historia – historia filozofii

Filozoficzne
konteksty
polskiej
historiografii
filozofii XX wieku

Wydawnictwo
Uniwersytetu Śląskiego

Katowice 2012



Filozofia — historia — historia filozofii

Filozoficzne konteksty
polskiej historiografii filozofii
XX wieku



NR 2948

Mirosław Tyl

Filozofia — historia — historia filozofii

Filozoficzne konteksty
polskiej historiografii filozofii
XX wieku



Redaktor serii: Filozofia
Andrzej Kiepas

Recenzent
Stanisław Borzym

Publikacja będzie dostępna — po wyczerpaniu nakładu — w wersji internetowej:

Śląska Biblioteka Cyfrowa
www.sbc.org.pl

„Ale wróćmy jeszcze do tych, którzy przed nami zaczęli zastanawiać się nad rzeczywistością i dociekać prawdy na drodze filozoficznej. Bo jasne, że i oni mówili o jakichś zasadach i przyczynach. A przeto zapoznanie się z ich poglądami będzie miało pewne znaczenie i dla naszego obecnego rozważania, gdyż albo spotkamy się z jakimś innym jeszcze rodzajem przyczyny, albo przekonamy się tym bardziej do tych już wymienionych”.

Arystoteles: *Metafizyka*, 983b

Wprowadzenie

„Czy opracowanie poznań, które należą do dziedziny rozumu, postępuje pewnym krokiem badania naukowego, czy też nie, to da się wnet osądzić po wyniku” — czytamy w pierwszych słowach przedmowy do drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu*. Zdaniem Immanuela Kanta, logika i matematyka już od starożytności, a po nowożytnych reformach także przyrodoznawstwo, nie kroczą drogą poznania naukowego po omacku. Wyjątkiem natomiast była zawsze metafizyka, rozumiana przez Kanta jako „izolowane spekulatywne poznanie rozumowe”; los — twierdził — nie był dla niej dotychczas na tyle przyjazny, by stała się nauką, choć jest starsza i ze względu na specyfikę swego przedmiotu (wagę podejmowanych pytań) wydaje się niezniszczalna. Przypomina jednak pole bitwy, na którym żaden szermierz nie odniósł dotąd trwałego zwycięstwa; póty też, przewidywał, będzie filodoksja, a nie filozofia, póki nie poprzedzi jej krytyka rozumu jako niezbędny warunek, który przywieść ją może do naukowości. W *Architektonice czystego rozumu* dowiadujemy się o samej filozofii, że jest jedynie ideą nauki — tak starą jak spekulatywny rozum ludzki — która nigdzie dotąd konkretnie nie zaistniała (nie można się uczyć filozofii, można tylko na przykładach uczyć się filozofowania), a filozofowie błędzacy w rozwijaniu tej idei, „nieświadomi drogi, którą należało obrać, i stale ze sobą skłócenie co do odkryć, jakie każdy uważał za dokonane na własnej drodze, poddali swą naukę w pogardę najpierw u innych, a w końcu nawet u samych siebie”¹.

Problematyczny status filozofii, przywołując Kanta, stwierdzał ponad sto lat później także Edmund Husserl. „Rozproszenie się fi-

¹ I. KANT: *Krytyka czystego rozumu*. T. 2. Tłum. R. INGARDEN. Warszawa 1957, s. 589 [B 872].

lozofii współczesnej w jej bezradnej krzątaninie — pisał w *Medytacjach kartezjańskich* — daje nam dużo do myślenia. W porównaniu z czasami poprzednimi, od połowy zeszłego stulecia dokonuje się w filozofii Zachodu niezaprzeczalny upadek, który ujawnia się w niej, gdy próbujemy rozpatrywać ją z punktu widzenia jedności nauk². Filozoficznie ugruntowana jedność nauk została utracona. Zamiast też „jednolitej i żywej filozofii” mamy, zdaniem Husserla, rozrastającą się filozoficzną literaturę, uprawianą bez wiary w „prawdziwą filozofię”. I nie ma co liczyć na współpracę filozofujących, skoro jest tak wielu filozofów i niemal tyle samo filozofii pozbawionych „jedności duchowej przestrzeni”.

Ogarniając dzieje filozofii nowożytnej, od Kartezjusza przez Locke’a, Hume’a po Kanta, i widząc w nich powstałe na podstawie badań noetycznych wspaniałe, lecz nienaukowe systemy teorii poznania, Jan Łukasiewicz stwierdzał, że owa psychologizyczna, jego zdaniem, orientacja myśli filozoficznej prowadzi na bezdroża. „I gdy szukam — pisał — przyczyn tego, jak mi się wydaje, *upadku* filozofii, znajduję wszędzie jedno i to samo zjawisko: brak *historycznego wykształcenia* wielkich przedstawicieli filozofii nowożytnej, brak *tradycji naukowej* nawiązującej do starożytnych i do średniowiecznych mistrzów scholastyki”³.

„Wydaje się, że w naszych trudnych czasach filozofia przestała cokolwiek znaczyć” — pisała Barbara Skarga, dodając, że Heideggerowska teza o końcu filozofii stała się dziś już banałem⁴. Odfilozoficznienie kultury europejskiej jako skutek kilkusetletniego procesu, w którym filozofowie sami wzięli aktywny udział, jest dziś — jej zdaniem — faktem. I choć filozofia nadal obecna jest na uniwersytecie, pełni jednak już tylko funkcje pedagogiczne, przez wzgląd na tradycję, na sentymentalne przywiązanie „do niektórych humanistycznych ideałów”. Do jej wyników zaś nie przywiązuje się specjalnej wagi w obliczu dokonań triumfującej nauki — fetyszu współczesnej cywilizacji naukowo-technicznej. Wszystko to sprawia, zdaniem Skargi, że stajemy przed pytaniem, czy nie przyjdzie nam się filozofii wyrzec jako myślowego anachronizmu⁵.

Przywołać można wiele podobnych opinii, odnoszących do zjawiska, ale i do specyficznego doświadczenia filozoficznego, które

² E. HUSSERL: *Medytacje kartezjańskie*. Tłum. A. WAJS. Warszawa 1982, s. 6.

³ J. ŁUKASIEWICZ: *Analiza i konstrukcja pojęcia przyczyny*. W: IDEM: *Z zagadnień logiki i filozofii*. Warszawa 1961, s. 53. (Pierwodruk: „Przegląd Filozoficzny” 1906, z. 1, s. 105–179).

⁴ B. SKARGA: *Potrzeba filozofii*. W: EADEM: *Przeszłość i interpretacje. Z warsztatu historyka filozofii*. Warszawa 1987, s. 61–62.

⁵ Ibidem, s. 63–64.

Herbert Schnädelbach określił jako „kryzys tożsamości filozofii” – rozpoczynający się w pierwszej połowie XIX wieku i trwający do dziś; kryzys zainicjowany załamaniem się idealizmu absolutnego w kontekście dokonującej się wówczas zmiany w sposobie rozumienia nauki⁶.

Jak zatem można było w ramach tak zdefiniowanego *status quo* filozofii – jej zróżnicowania oraz diagnozowanego kryzysu – rozumieć i uprawiać historię filozofii, która w tych właśnie warunkach ukształtowała się jako odrębny typ wiedzy filozoficznej? W czasach zatem, w których tożsamość filozofii stała się jednym z najbardziej palących problemów, kiedy kolejne generacje filozofów na rozmaite sposoby, lecz wciąż z dyskusyjnym skutkiem, próbowały się określić i wyznaczyć pole swej działalności w przestrzeni lub przynajmniej w perspektywie tego, co uchodzi za naukę (może już tylko akademicką dyscyplinę)?

Jak można było rozumieć i uprawiać historię filozofii, gdy filozofia – zarówno jej teraźniejszość, jak i przeszłość – stała się w świadomości filozofów i historyków filozofii czymś do tego stopnia wielopostaciowym, że pojęcie to (jeśli stosować je w liczbie pojedynczej) uznać można, co najwyżej, za wygodny skrót, który – by nabrać realnego znaczenia – potrzebuje przydawki? Skrót odnoszący zatem niemal zawsze do polifonicznej różnorodności, która – jakby tego było mało – w każdym niemal swym przejawie podlega nieustannym metamorfozom.

Jak kształtowała się w tych warunkach postawa, a przede wszystkim samoświadomość teoretyczna historyków filozofii? Ktoś, kto decyduje się, by być historykiem filozofii, nie ustawia się przeciw automatycznie i w oczywisty sposób na zewnątrz swego przedmiotu, realizując autonomiczne cele własnej profesji. Stanisław Leśniewski miał wprawdzie mawiać, że chociaż filozofia jest zbiorem samych głupstw, to ich historiografia sama już głupstwem nie jest i można ją naukowo uprawiać⁷, niemniej jednak historycy filozofii są na ogół innego zdania i chcą zachować podczas badań filozoficzną tożsamość, a nieraz i motywację. W jaki zatem sposób badacze filozoficznej przeszłości uświada-

⁶ Zob. H. SCHNÄDELBACH: *Filozofia w Niemczech 1831–1933*. Tłum. K. KRZEMIENIOWA. Warszawa 1992, s. 18–19, 149, 295. Zob. także *Filozofia. Podstawowe pytania*. Red. H. SCHNÄDELBACH, E. MARTENS. Tłum. K. KRZEMIENIOWA. Warszawa 1995, s. 47–48, 91.

⁷ Przywołuję za: S. SWIEŻAWSKI: *Zagadnienie historii filozofii*. Warszawa 1966, s. 278. Analogiczne spostrzeżenie czyni (wskazując oprócz Leśniewskiego także Jana Łukasiewicza) B. SUCHODOLSKI w artykule: *Władysław Tatarkiewicz jako historyk filozofii*. „Studia Filozoficzne” 1976, nr 4, s. 167.

miali sobie owe zależności, jak uzgadniali oba aspekty swej pracy — historyczny i filozoficzny?

Jak historycy filozofii sami definiowali filozoficzne *status quo* (ogólnofilozoficzną sytuację, w której przyszło im działać) i jak w jego kontekście postrzegali, rozumieli oraz realizowali potrzeby filozofii po prostu, stając się w ten sposób rzecznikami tego coraz bardziej wielopostaciowego zjawiska, którego przeszłość usiłovali uchwycić, opisać i zrozumieć? Jak, inaczej mówiąc, pojmowali z tego punktu widzenia związki łączący studium dziejów filozofii z filozofią samą? Historycy filozofii — przynajmniej przez wzgląd na wykształcenie — są przecież filozofami i przez pryzmat przyjmowanej koncepcji filozofii rozumieją nie tylko przedmiot swych badań, lecz także aktualne dążenia i potrzeby filozofii.

Jak historycy filozofii — jeśli towarzyszyła im świadomość uwarunkowań ich pracy — radzili sobie z tymi pytaniami, a przede wszystkim z własną, pełną wewnętrznych napięć sytuacją, która zmuszała ich do kłopotliwej zarówno w sensie teoretycznym, jak i praktycznym realizacji kolidujących nieraz celów? Z jednej bowiem strony ograniczały ich stale wymogi i standardy naukowego studium historii (historia filozofii to wszak nauka historyczna), którym trzeba czynić zadość w ramach badań historycznofilozoficznych, z drugiej zaś — potrzeba uwzględnienia filozoficznej perspektywy⁸. Jeżeli uznamy ponadto, co wydaje się zupełnie naturalne, że założeń filozoficznych (bez względu na ich charakter i zasięg) nie da się z oczywistych względów uniknąć w badaniach o charakterze historycznym, to w sytuacji pluralizmu koncepcji filozofii różnicują się również możliwości uprawiania jej historiografii. Rodzi się w związku z tym pytanie o treść tych założeń i o sposób, w jaki determinować mogą badania. Musimy bowiem istotnie zaakceptować sytuację, dającą się łatwo potwierdzić empirycznie, że tak jak nie ma dziś w świadomości powszechnej jednej filozofii, tak i nie da się zuniformizować ujęć i wizji jej przeszłości.

⁸ O wzajemnych uprzedzeniach i nieufności historyków i filozofów pisał S. SWIEŻAWSKI: *Zagadnienie...*, s. 276–277. Jestem oczywiście świadomy dwuznaczności pojęcia „historia filozofii”, dlatego w odniesieniu do przeszłości filozofii (różnych faktów historyczno-filozoficznych, *res gestae*) staram się używać określenia „dzieje filozofii”, natomiast pojęć *historiografia filozofii*, *historia filozofii* używam zamiennie, odnosząc je do naukowego studium dziejów filozofii (nauki o dziejach filozofii, *historia rerum gestarum*). Jeśli chodzi o formę i charakter stawianych tu pytań inspiracją był dla mnie Marcin KRÓL — zob. jego: *Konserwatyści a niepodległość. Studia nad polską myślą konserwatywną XIX wieku*. Warszawa 1985, s. 5.

Te wstępne pytania chciałbym postawić w kontekście sytuacji, w której filozofia znalazła się po śmierci Georga Wilhelma Friedricha Hegla, i umieścić w ramach polskiej tradycji filozoficznej. Przedmiotem niniejszych badań jest więc problem filozoficznych uwarunkowań studium dziejów filozofii, podjęty przez polskich filozofów i historyków filozofii w ostatnich dekadach XIX wieku – wówczas bowiem dają się u nas zauważyć pierwsze reakcje na tak zdefiniowaną sytuację historyczno-problemową – i rozważany dalej w minionym stuleciu jako stały element refleksji teoretycznej, towarzyszącej uprawianiu w Polsce filozoficznego dziejopisarstwa.

Problem historii filozofii w tym zakresie, w jakim stał się przedmiotem refleksji polskich badaczy, możliwy jest niewątpliwie do ujęcia w ramach studium zorientowanego metodologicznie, w którym opierając się na kanonie problematyki, dającym się zestawić na podstawie źródeł i rozmaitych opracowań tematu, można by przedstawić plon rodzimych przemyśleń i rozwiązań rozmaitych kwestii szczegółowych, choćby według schematu: przedmiot – cel – metoda historii filozofii – metodyka pracy historyka⁹. Niemal w każdej z tak postawionych kwestii polscy teoretycy historii filozofii się wypowiadali, dochodząc nieraz do oryginalnych ustaleń. Wszelako kontakt z empirycznym materiałem źródłowym uświadamia, że takie podejście do interesującego mnie problemu – możliwe i ciekawe choćby ze względów warsztatowych – ma swoje ograniczenia. Zazwyczaj bowiem nie ukazuje realnych, historyczno-teoretycznych uwarunkowań ujęć problemów rodzących się w tym obszarze, uwarunkowań uświadamiających, że problematyka ta nierozzerwalnie związana jest – jak sugerowały postawione wcześniej pytania – z rozwojem filozofii po śmierci Hegla, że przez ten rozwój jest kształtowana i nieraz tylko w jego kontekście zadowalająco zrozumiała. Spojrzenie na rozmaite przejawy samowiedzy historii filozofii uświadamia, że niemal nigdy nie rodzi się ona w „laboratoriach” teoretyków, często zaś w kontekście żywego, wielopostaciowego filozofowania – ten właśnie aspekt, czy też rodzaj uwarunkowań interesuje mnie najbardziej – i związanego z nim (nierzadko podporządkowanego mu) uprawiania historii filozofii. Jest zatem wyrazem doświadczeń warsztatowych zdobytych zarówno w ramach studium historycznego filozofii, jak i w obrębie filozofii *tout court*. Świadomość zna-

⁹ Dobrym przykładem takiego podejścia jest obszerne posłowie J.J. Jadackiego do drugiego wydania *Zagadnienia historii filozofii* S. Swieżawskiego, w którym rekonstruuje on reguły metodologiczne postulowane przez Swieżawskiego – zob. J.J. JADACKI: *Posłowie*. W: S. SWIEŻAWSKI: *Zagadnienie historii filozofii*. Warszawa 2005, s. 588–601.

czenia tych uwarunkowań, a także chęć ich ukazania skłaniają do historycznego podejścia, dlatego też prezentowane ujęcie tematu ma charakter historyczno-problemowy.

Jeśli zastanowić się nad tym, jak w perspektywie postawionych pytań pojmowano w Polsce historię filozofii, obraz, jaki wyłania się na podstawie przeglądu wypracowanych koncepcji tej nauki bynajmniej nie jest przejrzysty. Jak sygnalizowałem, samowiedza teoretyczna, w rozpatrywanych tu przypadkach, rodzi się w naturalny sposób w obszarze żywej praktyki filozofowania oraz samych badań filozoficznej przeszłości. Uwarunkowania te są wszakże, zwłaszcza w pierwszym wypadku, różnorodne i zmienne, toteż ujęcia narzucających się badaczom problemów teoretycznych uznać trzeba za kontekstowe i sytuacyjne. Zawsze specyficzne zatem, ponieważ rzeczywistość filozofowania, stanowiąca tu naturalny układ odniesienia i tło refleksji, sama jest heterogeniczna i zmienna. Na konkretnych przykładach pokazać można, że całe koncepcje badań historycznych powstają w określonym historyczno-teoretycznym *status quo* filozofii i nierzadko dezaktualizują się lub przestają być inspirujące wraz z jego zmianą. Otóż staram się w tej pracy ową różnorodność, kontekstowość i sytuacyjność na wybranych przykładach pokazać.

Samowiedzę teoretyczną kształtującą się w ramach historiografii filozofii uprawianej w Polsce rozpatrywać będę w kontekście rozwoju rodzimej tradycji filozoficznej we wskazanym okresie. Samowiedzy tej jednak nie można traktować jako zjawiska izolowanego w każdym aspekcie. Przede wszystkim – idąc za hermeneutyczną zasadą, zgodnie z którą *rozumieć coś, to rozumieć, jak to coś powstało* – w sensie genetycznym trzeba ją umieścić w planie ogólnej historii historiografii filozofii, nade wszystko zaś na tle dynamicznie rozwijającej się od czasów Kanta i Hegla refleksji nad filozoficznymi założeniami, możliwościami i funkcjami tej dyscypliny; refleksji, z którą wiązać można – idąc za Wilhelmem Diltheyem – początki zarówno naukowego studium dziejów filozofii, jak i jego teorii. W tworzeniu tego historyczno-teoretycznego tła odwołam się w rozdziale pierwszym do przemyśleń Diltheya i Paula Ricoeura.

Pójście tą drogą ważne jest ponadto z trzech powodów. Po pierwsze, to w owym filozoficznie zaangażowanym dziejopisarstwie, na które i Kant, i Hegel wskazali – rozwijającym się *nota bene* już od starożytności, a które Ricoeur określał jako *filozoficzną historię filozofii* (*histoire philosophique de la philosophie*) – ze szczególną mocą uwidacznia się interesująca mnie i ważna dla samoświadomości historii filozofii kwestia charakteru relacji

wiążące badania historycznofilozoficzne (i osiągnięte na tej drodze rozumienie dziejów filozofii) z systematycznie uprawianą filozofią. Po drugie, refleksja nad filozoficznymi uwarunkowaniami i charakterem historiografii filozofii stanowiła jeden z najbardziej, by tak rzec, teoriiotwórczych nurtów poszukiwań w teorii i metodologii historii filozofii. Po trzecie, podjęcie tej kwestii – filozoficznego zaangażowania historii filozofii – stanowiło ważny czynnik stymulujący rozwój samowiedzy tej dyscypliny w Polsce, w ostatniej dekadzie XIX wieku, okazując się później – jak będę się starał pokazać – także w ramach tej tradycji problemem niezwykle istotnym.

Zachowując wszelkie stosowne proporcje w tym odniesieniu, sądzę, że stanąłem przed analogiczną trudnością jak Leszek Kołakowski we wstępnych wyjaśnieniach, które poczynił w książce *Świadomość religijna i więź kościelna. Studium nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*. Uzasadniając selekcję przypadków wybranych do analizy podjętego problemu i odpowiadającego mu zjawiska historycznego, Kołakowski pisał: „Całość tak pomyślana wydać się może heterogeniczna i nie potrafiłbym podać zniewalających dowodów na to, że przypadki wybrane są istotnie, jak się to powiada, reprezentatywne. Mimo to dobór ich nie jest przypadkowy, ale pokierowany pewnym zamysłem ogólnym”¹⁰. Otóż w pracy niniejszej analizowane koncepcje i poglądy interesują mnie, przypomnę raz jeszcze, jako reakcje teoretyków historii filozofii na zastane we wskazanym okresie problemy, zarówno te, które bezpośrednio wynikały z ich pracy badawczej, jak i te, które niósł z sobą rozwój filozofii. Nie dążyłem jednak do wyczerpującego przedstawienia wszystkich koncepcji badań dziejów filozofii, na które natrafić można w polskiej literaturze filozoficznej i które opracowywano tu, kierując się tak lub inaczej rozumianą filozoficzną intencją. Materialna kompletność nie jest z pewnością nieosiągalna. Nie chodziło mi wszakże o wyczerpanie bez reszty wszystkich możliwości badawczych, lecz o możliwie wszechstronne przedstawienie samego zjawiska w jego charakterystycznych przejawach. Ograniczam się przy tym, co chciałbym zaznaczyć, do tych ujęć studium dziejów filozofii, które nie tylko z pełną świadomością i filozoficzną intencją były opracowywane lub rozważane, lecz także – w tym zakresie – do takich przede wszystkim, które w mniej lub bardziej zadowalający sposób potwierdziły się w konkretnej pracy badawczej, które zatem uznać można bądź to za ko-

¹⁰ Zob. L. KOŁAKOWSKI: *Świadomość religijna i więź kościelna. Studium nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*. Warszawa 1997, s. 6.

dyfikację stosowanych wcześniej w badaniach standardów, bądź to za projekty później realizowane w praktyce, bądź też, po prostu, za podejmowane przez badaczy próby zrozumienia własnych filozoficznych dążeń oraz ich uwarunkowań. Nie zmierzam przy tym do oceny zajmowanych stanowisk ani do ustalania zakresu ich obiektywnej prawdziwości czy merytorycznej słuszności, lecz do zrozumienia ich jako uwikłanych w problemy i dylematy rodzące się w ramach studium dziejów filozofii w określonym *hic et nunc*. Dążę – innymi słowy – do ukazania i zrozumienia tego, co warunkowało określone koncepcje, oraz tego, co dla nich swoiste. W każdym też przypadku próbuję – używając słów, którymi Władysław Tatarkiewicz charakteryzował pracę historyków filozofii – „malować z modelu”, dążąc do nakreślenia możliwie wierne go obrazu, zawsze jednak z przyjętego punktu widzenia. Bez pretensji przy tym, nawet w tym aspektowym ujęciu, do wypowiedzenia ostatniego słowa i ze świadomością, że bohaterowie poszczególnych rozdziałów tej książki przedstawieni mogą zostać bardziej adekwatnie do ich rzeczywistych dokonań, jeśli przyjętą tu perspektywę skojarzyć z innymi, które ją – jak pisał autor *Historii filozofii* – uzupełnią lub skorygują.

W roku 2003, podczas stażu w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, miałem możliwość dyskusowania na temat miejsca historiografii filozofii w polskiej tradycji filozoficznej z Panem Profesorem Stanisławem Borzymem. Podjęte później prace nad poszczególnymi rozdziałami niniejszej rozprawy, recenzję wydawniczą Pana Profesora Borzyna oraz dokonane pod jej wpływem uzupełnienia traktuję jako kontynuację tamtego, niezwykle owocnego dla mnie dialogu.

Rozdział pierwszy

Problem *filozoficznej* historii filozofii

Celem niniejszego rozdziału jest ukazanie w perspektywie historycznej zagadnienia filozoficznych aspektów studium dziejów filozofii i uchwycenie go w tej formule i w tym kontekście uwarunkowań historyczno-teoretycznych, w których podjęli go polscy historycy filozofii oraz filozofowie w ostatnich dekadach XIX stulecia. Historyczny punkt widzenia — co trzeba podkreślić — został tu jednak podporządkowany aspektowi problemowemu. Proponowane ujęcie jest oczywiście tylko jednym z możliwych i nie rości sobie pretensji do kompletności, poruszenia wszystkich spraw, które wydawać się mogą istotne z innej niż przyjęta perspektywy. Polskie początki pogłębionej refleksji nad historią filozofii jako nauką nie tylko historyczną, ale i filozoficzną można by wyprowadzać także z innych niż eksponowane uwarunkowań. O wyborze przyjętych zdecydowała chęć odnalezienia źródła, z którego wypłynęły pierwsze dyskutowane w Polsce kwestie, to zaś skłania ku odniesieniu się do pewnych tylko wątków dziejów historiografii filozofii oraz do wybranych aspektów ogólnego *status quo* filozofii drugiej połowy XIX wieku.

Granice rozumienia przeszłości i archetypy historiografii filozofii

Paul Ricoeur w szkicu *Historyczność a historia filozofii* pisał, że historii filozofii nie da się formalnie ujednolicić według jakiegoś jednego wzorca¹. Dostrzegł jednak w ramach tej dyscypliny dwie

¹ Zob. P. RICOEUR: *Historyczność a historia filozofii*. Tłum. S. CICHOWICZ. W: *Drogi współczesnej filozofii*. Red. M. SIEMEK. Warszawa 1978, s. 243–263.

graniczne idee rozumienia przeszłości, a zatem — jak można sądzić — i dwa graniczne sposoby uprawiania historiografii filozofii, między którymi mieszczą się realnie realizowane albo tylko projektowane modele dziejopisarstwa. Pierwsza idea to *system*. „Przy ujęciu skrajnym — pisze — zbiór najprzeróżniejszych filozofii tworzyłby tu wyłącznie jedną filozofię, której momentami byłyby filozofie znane z historii”². Zgodnie z tym odsyłającym do Hegla ujęciem przeszłości filozofii warunkiem rozumienia określonej myśli jest spojrzenie na nią z punktu widzenia rozwijającej się całości oraz umiejscowienie jej w określonej sekwencji rozwoju wydarzeń. „Filozofia wcześniejsza — pisze Ricoeur — nabierze zrozumiałości dzięki filozofii późniejszej, która umieści ją w swoim cieniu”³.

Na przeciwnym biegunie pojmowania przeszłości znajduje się idea *osobliwości*. Z jej perspektywy każdą poszczególną filozofię traktuje się jako coś szczególnego; każda stanowi „odrębny świat”, który tym lepiej zrozumiemy — powiada Ricoeur — im bardziej zagłębimy się w jego niepowtarzalność — „osobliwość”. Historyczne filozofie ulegają tu zatem „bezwzględnemu odosobnieniu”, stają się czymś samym dla siebie, gdyż znika odniesienie myśli do zbioru uniwersalnych, odwiecznych i anonimowych pytań, ważnych zawsze i dla wszystkich. Doktryna filozofa stanowi w tym ujęciu odpowiedź na pytanie, które tylko on sam zdolny jest zadać⁴.

Są to jednak ujęcia skrajne, łatwiejsze (albo wręcz możliwe tylko) do wypreparowania w ramach czysto teoretycznych rozważań niż dające się w pełni urzeczywistnić w praktyce badawczej. Faktycznie bowiem, zauważa Ricoeur, równie trudno ująć dzieje filozofii jako spójny system („być może — pisze — nawet u Hegla nie wszystko jest systemem”), jak i jako „zbiór osobliwych esencji”. Badacz przeszłości zatrzymuje się zawsze na rozumieniu pośrednim; jego wysiłki oscylują zatem między wskazanymi skrajnościami⁵.

Empiryczno-genetycznego układu odniesienia dla powyższej dystynkcji, a zarazem i archetypowych — by tak rzec — przykładów dziejopisarstwa filozofii, które zbliżają się do wskazanych granic, szukać można już w starożytności. W starożytności także ujawniły się pewne ich konsekwencje, z których warto zdać sobie sprawę z uwagi na rolę, jaką historiografia filozofii odgrywać

² Ibidem, s. 244.

³ Ibidem.

⁴ Ibidem, s. 245.

⁵ Ibidem, s. 246. Ricoeur w dalszych rozważaniach stara się pokazać, że oba graniczne wzorce rozumienia historycznego „przekreślają — jak powiada — historię”.

może w studium filozofii. W ich ukazaniu warto pójść tropem wskazanym przez Wilhelma Diltheya. Twierdził on mianowicie, szkicując w tekście *Próby [zmierzające do] wykrycia struktury historii filozofii* krótki zarys historii historiografii filozofii, że w starożytności (a zarazem – jego zdaniem – także od starożytności do czasów nowożytnych) opracowywanie dziejów filozofii szło w dwóch głównych kierunkach: 1) ujęć z wyraźną dominantą motywów teoretycznych (wskazuje tu autor *Prób...* przede wszystkim Arystotelesa i jego szkołę z Teofrastem na czele, a także Eudemośa, Aleksandra z Afrodyzji, Proklosa i Symplicjusza), które przybrały „postać przedstawień doksograficznych według tematów filozofii i przyrodoznawstwa, jak też według zawartych w nich problemów”⁶; 2) opracowań z dominantą wątków historyczno-biograficznych, porządkujących „teorie filozofów i historie sekt” na podstawie przedstawień „życia i teorii poszczególnych filozofów czy też systemów teoretycznych poszczególnych szkół” (ten drugi kierunek zainicjował, jego zdaniem, Ksenofont, dając portret Sokratesa, rozwijali go dalej niektórzy arystotelicy, ale najpełniej, jak się zdaje, zrealizował w starożytności Diogenes Laertios, na którym wzorowano się jeszcze w XVII i XVIII wieku)⁷.

Dwie postaci zasługują tu na szczególną uwagę. Chodzi oczywiście o Arystotelesa i Diogenesa Laertiosa. Wobec obu filozoficzna historiografia ma wielki dług wdzięczności, do obu wciąż się powraca. Z odmienną intencją jednak, ponieważ – rozwijając myśl Diltheya – można zauważyć, że obraz przeszłości filozofii jest dla każdego z nich inny, i to nie tylko dlatego, że kreśliło go dwóch różnych ludzi, żyjących w różnych czasach. Odmienność, którą trzeba tu wskazać, nie sprowadza się do różnicy zakresu opracowanego materiału ani do różnicy czasowego dystansu, który sam w sobie jest niezbędny, by w ogóle móc pisać historię. Zauważamy przede wszystkim odmienną punktów widzenia, które przyjmuje się w odniesieniu do przeszłości filozofii.

W przypadku Arystotelesa mamy do czynienia ze spojrzeniem teoretyka, który na dokonania swych poprzedników patrzy przez pryzmat własnego doświadczenia filozoficznego – absorbujących go problemów i wypracowanych koncepcji. Wiele jego dzieł, głównie w swych początkowych partiach, zawiera sporo takich właśnie odniesień do przeszłości. William D. Ross, autor klasycznego wy-

⁶ Zob. W. DILTHEY: *Próby [zmierzające do] wykrycia struktury historii filozofii*. W: IDEM: *O istocie filozofii*. Tłum. E. PACZKOWSKA-ŁAGOWSKA. Warszawa 1987, s. 180.

⁷ Ibidem, s. 180–181. Nowożytni przedstawiciele tej tradycji to dla Diltheya m.in. Thomas Stanley i Johann Jacob Brucker.

dania i komentarza *Metafizyki*, pisał, że historyczne wprowadzenia były zwyczajem Arystotelesa⁸. Najlepszym przykładem jest tu księga A *Metafizyki*. Przedstawia w niej Stagiryta swoją koncepcję poznania rzeczywistości w kontekście pierwszych zasad i przyczyn (formalnej, materialnej, sprawczej i celowej), a następnie nakłada ją na dociekania poprzedników, pisząc w ten sposób pierwszą historię filozoficznych problemów: problemu zasady i problemu przyczyny⁹. We fragmencie 983b o kierujących nim motywach pisał: „Ale wróćmy jeszcze do tych, którzy przed nami zaczęli zastanawiać się nad rzeczywistością i dociekać prawdy na drodze filozoficznej. Bo jasne, że i oni mówili o jakichś zasadach i przyczynach. A przeto zapoznanie się z ich poglądami będzie miało pewne znaczenie i dla naszego obecnego rozważania, gdyż albo spotkamy się z jakimś innym jeszcze rodzajem przyczyny, albo przekonamy się tym bardziej do tych już wymienionych”¹⁰.

W istocie jednak Arystoteles idzie znacznie dalej, pokazując w księdze B – zdaniem Rossa kluczowej dla zrozumienia *Metafizyki* – rzeczywiste, *filozoficzne* możliwości tkwiące w podjętej refleksji historycznej. Otóż formułuje tu na podstawie historycznofilozoficznych ustaleń księgi A około czternaście aporii, do których prowadzą, jego zdaniem, niedojrzałe teoretycznie koncepcje poprzedników, i poddaje je diaporetycznej analizie, co stanowi – i ku temu, jak się zdaje, świadomie zmierzał – punkt wyjścia systematycznego badania problemów w księgach następnych¹¹. Z punktu widzenia rzetelności i kompletności, a przede wszystkim obiektywności obrazu filozofii przedarystotelesowskiej takie instrumentalne podejście do przeszłości budzi oczywiście nieufność i rozliczne wątpliwości – zwłaszcza w sytuacji, kiedy dzieła Arystotelesa stanowią w tym zakresie jedno z głównych źródeł wiedzy¹². Znamienna jest jednak pod tym względem wypowiedź

⁸ W.D. Ross: *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oksford 1958, s. XV.

⁹ Odnajdując w dziejach filozofii dwie linie myślenia: problemową i systemową, N. Hartmann zalicza Arystotelesa do pierwszej – zob. N. HARTMANN: *Systematyczna autoprezentacja*. W: IDEM: *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*. Tłum. J. GAREWICZ. Toruń 1994, s. 75.

¹⁰ ARYSTOTELES: *Metafizyka*. T. 1. Tłum. T. ŻELEŹNIK. Lublin 1996, s. 19–20.

¹¹ Zob.: ibidem; M.A. KRAPIEC: *Wprowadzenie*, s. X–XI; zob. także D. ROSS: *Aristotle's Metaphysics...*, s. XVI.

¹² Zdaniem G.S. Kirka, J.E. Ravena i M. Schofielda, Teofrast – autor dzieła *Poglądy fizyków*, podstawowego, ich zdaniem, dla rekonstrukcji filozofii presokratyków – znajdował się „pod wielkim wpływem Arystotelesa, który nie dążył do pełnego historycznego obiektywizmu” – zob. G.S. KIRK, J.E. RAVEN, M. SCHOFIELD: *Filozofia przedsokratejska*. Tłum. J. LANG. Warszawa, Poznań 1999, s. 24.

Harolda Chernissa, który w książce *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* wyraża opinię, że w dziełach Stagiryty nie odnajdziemy żadnych doksograficznych prezentacji, ponieważ nie był on doksografem, lecz filozofem dążącym do realizacji własnych celów teoretycznych¹³. Podobnego zdania jest także Hans-Georg Gadamer, który uwzględniając nawet możliwość „świadomych zafałszowań” ze strony Arystotelesa, wyjaśnia w książce *Początek filozofii*, że „dokładność informacji, jak też różnica między jednym a drugim filozofem nie miały dla Arystotelesa szczególnego znaczenia, ponieważ bardziej interesowały go problemy”¹⁴. Nie brakuje jednak głosów, które uświadamiają, że – w pozytywnym tego słowa znaczeniu – skazani jesteśmy na Arystotelesa, chcąc uchwycić ducha filozofowania presokratyków, dzięki Stagirycie bowiem z pierwszej ręki poznajemy kontekst problemowy filozofowania pierwszych filozofów¹⁵. Oparcie się na nim okazuje się niezbędne, kiedy dążymy, jak Gadamer właśnie, do *filozoficznej* rekonstrukcji filozofii presokratejskiej¹⁶.

Rzeczywiście, autor *Metafizyki* nie przestaje być filozofem. W swoim historycznofilozoficznym porządkowaniu i opracowywaniu tego jeszcze bardzo skromnego, ale, jak się okazuje, złożonego pod względem problemowym materiału źródłowego istotne znaczenie ma dla niego nie chronologia czy wierna relacja doksograficzna, lecz względy merytoryczne – ważny jest wewnętrzny porządek rozwoju teorii (problemów), a nie zewnętrzna wobec niej historia filozofów oraz ich poglądów. Można powiedzieć, przywołując raz jeszcze Ricoeura, że filozof „próbuję zrozumieć samego siebie poprzez własną pamięć historyczną”, umieszczając się wewnątrz określonego dyskursu¹⁷. Nie innego zdania jest Włady-

¹³ Zob. H. CHERNISS: *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. Baltimore 1935, s. 347. Czytamy tu: „There are no »doksographical« accounts in the works of Aristotle, because Aristotle was not a doxographer but a philosopher seeking to construct a complete and final philosophy”. Przytaczam za S.-T. TEODORSSON: *Anaxagoras' Theory of Matter*. Göteborg 1982, s. 18.

¹⁴ H.-G. GADAMER: *Początek filozofii*. Tłum. J. GAJDA-KRYNICKA. Warszawa 2008, s. 88–89. Gadamer pisze dalej: „Kiedy studiujemy jako filozofowie filozofię przedsokratejską na podstawie pism Arystotelesa, musimy odnosić się do zainteresowań Arystotelesa i nie możemy wierzyć zgodnie z życzeniami współczesnych badań historycznych, że fragmentaryczne przekazy można odcyfrować i zweryfikować historycznie”. Ibidem, s. 89.

¹⁵ Zob. M. WESOŁY: *Heraklit w świetle najnowszych badań*. „Studia Filozoficzne” 1989, nr 7–8, s. 34–35.

¹⁶ Zob. H.-G. GADAMER: *Początek...*, s. 18.

¹⁷ Warto przywołać zmienną uwagę Gadamera, że chronologie są konstrukcjami uczonych czasów hellenistycznych. Można stąd wnosić, że – także w jego opinii – dla Arystotelesa nie jest ważna kwestia chronologicznego porządkowania

sław Tatarkiewicz, który w *Układzie pojęć w filozofii Arystotelesa* pisze o Stagiryście, że „pierwszy uprawiał historię filozofii w wielkim systematycznym stylu, jako historię zagadnień i zasad, i który gmach własnego systemu usiłował kształtować w powiązaniach historycznych”¹⁸.

Drugi ze wskazanych przez Diltheya typów filozoficznego dziejopisarstwa starożytności, typ, w którym dominują wątki biograficzno-historyczne i porządkujące – historia filozofów oraz ich poglądów – pochłaniał natomiast bez reszty Diogenes Laertios w jego *Żywotach i poglądach słynnych filozofów*¹⁹. Nic nie wskazuje na to, by ten – paradoksalnie – niemal nieznany autor z III wieku n.e. był filozofem w takim znaczeniu, w jakim był Arystoteles – filozofem teoretykiem identyfikującym się z jakąś działającą w jego czasach orientacją filozoficzną, by z pogłębionym rozumieniem teoretycznych problemów referował poglądy bohaterów swej historii, szukając w ten sposób inspiracji do filozofowania. Dyskutowano wprawdzie jego przynależność do sceptycyzmu i epikureizmu, jednak dzieło, dzięki któremu przeszedł do historii, nie dostarcza wskazówek pomocnych w rozstrzygnięciu sporu, a czerpać ich skądinąd nie sposób. Diogenes był prawdopodobnie (bo pewności nie mamy) wykształconym erudytą. Mimo to, przez tę swoją antykwaryczno-kronikarską dociekliwość, pozostaje dla nas – ale w innym sensie niż Arystoteles – niezastąpiony. Ten „cierpliwy, nieoceniony zbieracz filozoficznej tradycji” – jak określił go Zygmunt Kubiak – pozwala nam uchwycić przynajmniej kontury twarzy starożytnych filozofów, zobaczyć ich jako ludzi z krwi i kości, poznać ich atypiczne osobowości²⁰.

Wszelako, jeśli przyjąć *stricte* teoretyczny punkt widzenia, kreśli Diogenes obraz filozofii już martwej – sportretowani ludzie

poglądów poprzedników, lecz jedynie porządek w sensie logicznym: „Chronologie są konstrukcjami uczonych czasów hellenistycznych, a świadectwa o życiu filozofów, jak choćby pismo Diogenesa Laertiosa, są konglomeratem legend i tradycji pośredniej”. To, o czym piszą Platon i Arystoteles, dodaje Gadamer, „nie powinno być traktowane jako dokumenty i świadectwa, które w wartościowy historycznie sposób informują nas o presokratykach”. Z podobnym dystansem należy podchodzić do rozmaitych zestawień doksograficznych, jak choćby *Die Fragmente der Vorsokratiker*; „Są to cytaty – pisze Gadamer – w których odzwierciedlają się jedynie zainteresowania i poglądy późnych autorów, przez których zostały one przytoczone”. Zob. *ibidem*, s. 82.

¹⁸ W. TATARKIEWICZ: *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*. Tłum. I. DĄBBSKA. Warszawa 1978, s. 16.

¹⁹ Zob. DIOGENES LAERTIOS: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Tłum. I. KROŃSKA, B. KUPIS, K. LEŚNIAK, W. OLSZEWSKI. Warszawa 1984.

²⁰ Zob. Z. KUBIAK: *Literatura Greków i Rzymian*. Warszawa 2000, s. 112.

i ich osobliwe poglądy należą do przeszłości i nie inspirują do systematycznych, problemowych dociekań. *Żywoty...* uznać można z tej perspektywy raczej za wyjście naprzeciw ówczesnemu zapotrzebowaniu na przewodniki po rozległym już wówczas obszarze filozoficznych dociekań – przewodniki w postaci klasyfikacji istniejących stanowisk oraz popularnego, pełnego anegdot wykładu koncepcji adresowanego do szerokiego grona pasjonatów filozofii i do kształtującej formację intelektualną młodzieży. Dzieło, jak zauważa Gadamer, jest mało oryginalne²¹. To najczęściej kompilacja z ówczesnych opracowań doksograficznych, do której dołącza Diogenes fakty z biografii filozofów, krążące o nich anegdoty; kompletuje (zapewne także na podstawie dostępnych mu zestawień) szczegółowe bibliografie. Od siebie dodaje epigramy, mające być poetycką pointą wątku biograficznego lub, rzadziej, doksograficznego. Nie mamy tu zatem do czynienia z uzasadnionym teoretycznie, problemowym uporządkowaniem materiału historycznego, który mógłby zorientować filozofa w tym, jak w przeszłości stawiano i systematycznie rozważano określone zagadnienia; z podejściem stanowiącym taką interpretację dziejów filozofii, która eksponuje porządek teorii. W tym zakresie nie udało się Diogenesowi, jak uczynił to Arystoteles, odsłonić tej warstwy filozoficznej przeszłości, która istotna jest i wciąż ważna z punktu widzenia systematycznego filozofowania; warstwy zdającej się tkwić bardziej we wciąż otwartych problemach niż w biografiach i głoszonych poglądach.

Mamy zatem dwa sposoby uprawiania historii filozofii. Można powiedzieć, że Arystoteles i Diogenes Laertios, dokonując oglądu i opisu przeszłości filozofii, poruszają się w ramach odmiennych modeli dziejopisarstwa. Tworzą też ich archetypowe wersje, do których odnosić można – przynajmniej w sensie genetycznym – późniejsze próby podejmowane w tej dziedzinie. Diogenes – powtórzmy – sytuuje się w obszarze w dużej mierze zewnętrznym wobec filozoficznej teorii. Jego książka to zbiór skompilowanych, doksograficzno-biograficznych osobliwości, któremu niewątpliwie brakuje wyrazistego spoiwa teoretycznego. Tym jest natomiast w księdze A Arystotelesowskiej *Metafizyki* wyraźnie postawiony problem zasady i przyczynowego wyjaśniania rzeczywistości, problem, którego historię Stagiryta opowiada, wprowadzając jednocześnie czytelnika swym komentarzem i interpretacją bezpośrednio w sam środek rozwoju filozoficznej teorii. Jest to zarazem historyczny punkt wyjścia i historyczna metoda filozofowania.

²¹ Zob. H.-G. GADAMER: *Początek...*, s. 82.

Z tych właśnie względów Étienne Gilson w *Jedności doświadczenia filozoficznego* określił zawartość księgi A jako „prawdziwie filozoficzną historię filozofii”²².

Wilhelm Dilthey ubolewał, że orientacja historiografii, którą zapoczątkował Arystoteles, nie doczekała się rozwinięcia w następnych epokach, że późniejsze dziejopisarstwo tylko fragmentarycznie zdołało wykorzystać to „głębsze potraktowanie historii filozofii” jako punkt wyjścia własnego rozwoju i dopiero w wieku XIX zaczęto iść drogą wskazaną przez Stagirytę. Stanowisko to wymaga jednak pewnej korekty, Dilthey bowiem nie rozważa dwu-aspektowości charakteryzującej starożytne koncepcje filozofii ani jej znaczenia z punktu widzenia możliwych ujęć dziejów filozofii. Nie docenia też, jak się zdaje, historycznej metody filozofowania scholastyków nawiązującej do Arystotelesowskiej koncepcji *diaporezy*.

Otóż Juliusz Domański zauważa, że filozofowie starożytni – idąc za Platońskim i Ksenofontowym wizerunkiem Sokratesa – w większości rozumieli filozofię „nie tylko jako poznanie ostatecznej rzeczywistości, lecz także jako szczególny sposób życia, który poznaniu temu nie towarzyszy automatycznie, lecz musi być przez filozofa wypracowywany z wielkim wysiłkiem”. Komponentami rozumienia filozofii są tu zatem zarówno teoria, jak i praktyka, tworzące gradualistyczną strukturę, w której „element etyczno-praktyczystyczny rozumiany jest bądź jako skutek i dopełnienie elementu intelektualno-teoretycznego, bądź jako jego niezbędny warunek i podstawa”²³. Przeciwnieństwem Platońskiego pojmowania filozofii był natomiast Arystotelesowski ideał życia kontemplacyjnego – *βίος θεωρητικός*, który eksponował znaczenie teorii i sprawiał, że arystotelizm, zdaniem Domańskiego, stanowił przykład „teoretycznego sposobu pojmowania filozofii”. Analizując w wielu

²² É. GILSON: *Jedność doświadczenia filozoficznego*. Tłum. Z. WRZESZCZ. Warszawa 1968, s. 5. Ten rodzaj refleksji historycznej, jako jedną z metod systematycznie uprawianej filozofii bytu, współcześni kontynuatorzy tradycji arystotelesowsko-tomistycznej określają jako *historyzm* (lub *indukcję doksograficzną*) – twierdzenia o rzeczywistości, filozoficzne problemy mają swoją historię i ona stanowi użyteczny układ odniesienia dla filozofowania. Zdaniem S. Kamińskiego, historyzm praktykował właśnie Arystoteles, a Gilson widział w nim drogę do oderwania się w filozofowaniu od elementów przygodnych (koniunkturalnych, osobistych) i włączenia się w nurt „jednej filozofii bezosobowej i ponadczasowej”. S. KAMIŃSKI: *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*. W: IDEM: *Jak filozofować?*. Lublin 1989, s. 86–87; zob. także M.A. KRĄPIEC: *Metafizyka*. Lublin 1988, s. 63–64.

²³ J. DOMAŃSKI: *Etyka a osobowość filozofa. Uwagi o pojęciu filozofii i żywotach filozofów w XIV i XV w.* „Studia Filozoficzne” 1979, nr 10, s. 147.

swych pracach metamorfozy pojęcia filozofii, od starożytności po renesans, Domański zauważa – a jego badania dotyczą podobnej materii i idą w analogicznym kierunku, co studia Pierre’a Hadota i Eugenia Garina – że etyczno-praktycystyczne rozumienie filozofii zradykalizowało się i upowszechniło w epoce hellenistycznej oraz rzymskiej, w czym istotną rolę odegrali Cyceon, Seneka, Epiktet, a zwłaszcza Plutarch²⁴.

Uwagi te skłaniają do pogłębienia spojrzenia na znaczenie i charakter kompendium Diogenesa Laertiosa. Jego *Żywoty...* z teoretycznego punktu widzenia istotnie uznać trzeba za mało inspirowane. Rzecz w tym jednak, że w jego czasach, zgodnie z ówczesną praktycystyczną koncepcją filozofii, w przeszłości filozofii szukano, jak się zdaje, nie tyle oparcia w wysiłkach zmierzających do poznania „ostatecznej rzeczywistości”, ile wzorów postaw życiowych pomagających odpowiedzieć na pytanie: jak żyć?. Innymi słowy, wyjaśnienia specyfiki historiografii Diogenesa, a w pewnym sensie i jej dowartościowania, szukać trzeba w dominującej wówczas koncepcji filozofii, która aspekt dla Stagiryty najważniejszy – teoretyczny – podporządkowała aspektowi praktycznemu, w nim definiując cele filozofowania. Jeśli to uwzględnić, historiografia przedstawiająca poglądy filozofów w kontekście ich życia (ściślej, etyki realizowanej w życiu i uzewnętrzniającej się w zachowaniu lub w osobowości filozofa), nie zaś z punktu widzenia autonomicznego rozwoju teorii nabiera swoistego, wciąż jednak *par excellence* filozoficznego znaczenia, zgodnego z duchem filozofii hellenistycznej i rzymskiej²⁵.

Rewizję praktycystycznego rozumienia filozofii niesie jednak z sobą od III wieku rozwijająca się myśl Ojców Kościoła i filozofia chrześcijańska. Rewizja ta dokonuje się w imię nakazów moralnych wynikających z ewangelicznego Objawienia oraz z postulatu realizacji ich w życiu na wzór Chrystusa i chrześcijańskich świętych. W *Metamorfozach pojęcia filozofii* pokazuje Domański narastanie tego procesu – stopniową dezintegrację platońskiego rozumienia filozofii (uzgadniającego aspekt praktyczny i teoretyczny), która wyraża się w marginalizacji autonomicznej moralności praktykowanej przez filozofa na rzecz teorii, co dokonuje się ostatecznie w ramach średniowiecznej scholastyki. Tendencja ta bowiem, jego zdaniem, skutkuje w wieku XIII drugim (po Arystotelesowskim), jeszcze bardziej radykalnym uteoretycznieniem „po-

²⁴ Ibidem, s. 149.

²⁵ Zob. J. DOMAŃSKI: *Metamorfozy pojęcia filozofii*. Tłum. Z. MROCZKOWSKA, M. BUJKO. Warszawa 1996, s. 15.

jęcia filozofii wskutek przyswojenia myśli chrześcijańskiej arystotelizmu”²⁶.

Otóż procesy te nie pozostają bez znaczenia dla orientacji refleksji historycznej w ramach scholastyki, która w swym dominującym nurcie idzie w tym zakresie za praktyką księgi A i B *Metafizyki* Arystotelesa. Zdaniem Mieczysława A. Krąpca, Arystoteles, konstruując swą teorię diaporematycznego myślenia, traktował *aporię* jako wątpliwość „ujętą na tle wizji świata lub ścierających się w historii zagadnienia opinii”. Był to punkt wyjścia poznania stanowiącego zbiorowy wysiłek filozofujących. Sedna procesu poznania upatrywał on jednak w *diaporezie* jako zderzeniu różnych stanowisk i uwzględnieniu ich w rozwiązywaniu problemu. *Euporeza* zaś, czyli rozwiązanie *aporii*, przedstawiająca zawsze aspektowy, nie ostateczny wynik poznania, prowokowała, by także ją sproblematyzować i ponownie rozpocząć proces *diaporezy*. „Myśl Arystotelesa — pisze Krąpiec — świetnie podchwyciło średniowiecze ze swymi *quaestiones disputatae* i *sumami*, w których występuje wyraźnie — w formie ostro sformułowanego pytania — postawiony problem — stara arystotelesowska *aporia*. Problem zyskuje swe uwyraźnienie przez sformułowanie różnych zarzutów — *obiectiones*, będących starą *diaporezis*. Rozwiązanie problemu — *euporia* — występuje tylko w kontekście zarzutów i odpowiedzi”²⁷.

Zdaniem Domańskiego, wyrazem kulminacji uteoretycznienia filozofii był fakt, że na początku XIV wieku kontynuujący i rozwijający myśl Tomasza z Akwinu Idzi Rzymianin uznał w *De partibus philosophiae essentialibus ac aliarum scientiarum differentia ac divisione* „za »istotne« części filozofii tylko metafizykę, matematykę i fizykę”, natomiast przełożone przez Henryka Arystypa w już XII wieku *Żywoty*... Diogenesa Laertiosa nie budziły w tym okresie zainteresowania zorientowanych na teorię scholastyków²⁸. Dopiero XIV-wieczna przeróbka tego dzieła, autorstwa Waltera Burleya, wzbudziła szersze zainteresowanie, czemu sprzyjał rozbudzony w XIV wieku duch krytycyzmu wobec scholastyki.

I oto, dzięki powrotowi filozofów starożytnych w dobie renesansu, dokonuje się ponowna rewindykacja Platońskiego rozumie-

²⁶ J. DOMAŃSKI: *Etyka a osobowość...*, s. 150.

²⁷ M.A. KRĄPIEC: *Byt i istota*. Lublin 1994, s. 114–115. Gruntowną charakterystykę historii filozofii uprawianej w ramach średniowiecznej scholastyki i jej filozoficzną rolę przedstawia książka P. CYCIURY: *Rola historii filozofii w punkcie wyjścia metafizyki na podstawie tekstów Świętego Tomasza z Akwinu oraz Arystotelesa*. Bydgoszcz 2006.

²⁸ Zob.: J. DOMAŃSKI: *Etyka a osobowość...*, s. 150; IDEM: *Metamorfozy...*, s. 43–46.

nia filozofii (wyeksponowanie, jak w późnym antyku, znaczenia *βίος πρακτικός* filozofa), a zarazem rewitalizacja i nieznane wcześniej rozwinięcie Diogenesowskiego modelu uprawiania historiografii filozofii. Można powiedzieć, idąc za Eugeniem Garinem, że dokonują się one w duchu przeświadczenia Plutarcha, wyrażonego w *De Stoicorum repugnantiis*, że „Życie filozofa musi być zgodne z jego myślą, ta zaś nie może ograniczać się do gry argumentów bez znaczenia”²⁹. Zmianę tę Garin określił następująco: „Tak oto filozofii ujętej jako absolutny system idealnych nauk, które trzeba zrozumieć i skomentować – księdze Arystotelesa i księgom objawionym – przeciwstawia się ciąg koncepcji rzeczywistości, licznych nie tylko w porządku historycznym, lecz również w ich jednoczesnym współistnieniu i bez wyjątku zakorzenionych w życiu: sukcesów mężów, którzy poświadczyli filozofię życiem i którzy teorie zweryfikowali w działaniach. Tak więc aspekt egzystencjalny jawi się tu jako stały i decydujący”³⁰. W tym zatem tkwi źródło fascynacji ludzi renesansu *Żywotami równoległymi* Plutarcha oraz kompendium Diogenesa Laertiosa – fascynacji osobowości, doktrynami, maksymami, anegdotami, życiem filozofów i stosunkiem do wyznawanych idei. Poszukiwano w ten sposób, zdaniem Garina, wzorców do naśladowania w dążeniu do wypracowania formacji humanistycznej. Formami tych dążeń są zaś tłumaczenia, kompilacje i naśladowanie pisarstwa starożytnych klasyków gatunku: Ksenofonta, Plutarcha czy Laertiosa. Przodują w tym tacy autorzy, jak: Leonardo Bruni, Poggio Bracciolini, Marsilio Ficino, Giannozzo Manetti, Guarino Guarini Veronese³¹.

Otóż w tej atmosferze rodzi się, zdaniem Garina, nowy sposób uprawiania historii filozofii, który nawiązuje do wskazanych wzorców, ale w duchu rozbudzającej się świadomości historycznej kieruje się także potrzebą rozumienia przeszłości jako przeszłości. „Jednocześnie – powiada Garin – coraz mocniej dają się odczuć aporie wynikające z koncepcji wielości doktryn, które niełatwo było pogodzić przy założeniu procesu temporalnego i postępu poznawczego”³².

²⁹ E. GARIN: *Powrót filozofów starożytnych*. Tłum. A. DUTKA. Warszawa 1993, s. 52.

³⁰ Ibidem. Zob. także K. POMIAN: *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*. Warszawa 1992, s. 42. Pomian zauważa, że pragmatyczna orientacja historiografii humanistycznej zakładała cykliczną koncepcję czasu historycznego – powtarzalność sprawia, że nauki odkryte dzięki badaniom przeszłości mogą zostać zastosowane.

³¹ Ibidem, s. 49–60. Zob. także W. OLSZANIEC, K. RZEPKOWSKI: *Przedmowa*. W: *Humanistyczne żywoty filozofów starożytnych*. Warszawa 2008, s. 11–26.

³² E. GARIN: *Powrót...*, s. 59.

Kantowski projekt *filozoficznej* historii filozofii

Przekonanie Wilhelma Diltheya wypada zatem skorygować. *Filozoficzna* historia filozofii w arystotelesowskim stylu silnie, jak się okazuje, oddziaływała w średniowieczu i kształtowała w ramach filozofii zorientowanej na teorię metodę filozofowania oraz koncepcję filozoficznej przeszłości. Filozoficzne funkcje spełniała jednak również historiografia nawiązująca do Ksenofonta, Diogenesa Laertiosa i ich renesansowych naśladowców, tyle że w ramach innego, praktycystycznego rozumienia filozofii. Rację ma Dilthey na pewno w jednym – w tym mianowicie, że długo utrzymywała się w czasach nowożytnych, bo do XVIII wieku, dominacja stylu zapoczątkowanego przez historiografię renesansową, że w wyniku zapoznania możliwości teoretycznego i problemowego zarazem patrzenia w filozoficzną przeszłość dominowała „forma dogodniejsza, która idąc za wątkiem historii i biografii, porządkowała teorie filozofów i historie sekt”³³.

Wszelako w tym właśnie okresie dała o sobie znać tendencja, która nasilając się na przełomie XVIII i XIX wieku, zachwiała

³³ W. DILTHEY: *Próby...*, s. 181. W tym samym duchu wypowiada się H.-G. GADAMER (zob. *Początek...*, s. 130), zauważając, że jeszcze osiemnastowieczne podręczniki historii filozofii, jak choćby dzieło J.J. Bruckera *Historia critica philosophiae*, były swoistym powtórzeniem starożytnej doksografii, „bez – jak powiada – żadnej ambicji historiograficznej”. Dodaje też dalej: „Dopiero wiek XIX przynosi ze sobą historiografię we właściwym znaczeniu tego słowa, pisarstwo historyczne, które różni się od przekazu doksograficznego”. (Ibidem, s. 131). Z tego samego względu nie szczędził słów krytyki pod adresem dzieła Bruckera G.W.F. HEGEL w: *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Tłum. Ś.F. NOWICKI. Warszawa 1990, s. 17–18. Potwierdzenie i ilustrację spostrzeżenia Diltheya znaleźć można w książce K. Pomiana *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*. Z przyjętego w niej punktu widzenia na rozważaną tu opozycję: teoretycznie zaangażowane dziejopisarstwo – historiografia biograficzno-moralizatorska, patrzeć można, biorąc pod uwagę wiek XVII, przez pryzmat kontrowersji między Kartezjuszem (i kartezjanistami) a przedstawicielami *république des lettres* (*libertynami erudydami*, np. Pierrem Gassendim). Otóż drudzy – twierdzi Pomian – rozwijali model historiografii humanistycznej, dążąc do wyzwolenia się z przesądów, a zakładając ideę kumulacji, uważali się (jak wcześniej humaniści) za kontynuatorów starożytności. Kartezjusz natomiast – zaangażowany wówczas w najpoważniejsze w sensie teoretycznym badania – dystansował się całkowicie od wiedzy historycznej. Koncepcji czasu jako kumulacji wiedzy, doświadczenia kolektywnego podmiotu poznającego, przeciwstawił indywidualną pewność myślącego Ja, poszukującego ahistorycznej prawdy. Zob. K. POMIAN: *Przeszłość...*, s. 181–182, 237–238; zob. także S. KRUSZYŃSKA: *Do czego służyła historia filozofii, kiedy nie potrzebowali jej filozofowie? Studium pewnego przypadku*. www.ifsid.ug.edu.pl/organizacje/historia_filozofii/kruszyńska.pdf. (Data dostępu: 14 maja 2012).

dominacją biograficzno-doksograficznej perspektywy opisywania przeszłości filozofii i doprowadziła do ponownego zainteresowania się teoretycznie zorientowaną historiografią. Co więcej, zdaniem Diltheya, to właśnie ta tendencja wyniosła historię filozofii do poziomu nauki za sprawą współdziałania trzech czynników: rozwoju świadomości historycznej, krytyki literackiej oraz niemieckiej filozofii transcendentalnej³⁴. Dokonało się w ten sposób swoiste *powtórzenie* Arystotelesa — powrót do eksponowania w oglądzie przeszłości filozofii przede wszystkim teoretycznego punktu widzenia przez założenie silnej i świadomej swego charakteru koncepcji filozofii, która narzuca dziejopisarstwu określoną formę i perspektywę. Bezpośrednim wyrazem tych dążeń była dla Diltheya jedenastotomowa *Historia filozofii* autorstwa ucznia Immanuela Kanta Wilhelma Gottlieba Tennemanna, który w dążeniu do naukowości historii filozofii zastosował — podobnie jak sam filozof z Królewca (!), zaznacza Dilthey — „ideę stopniowego rozwoju rozumu”³⁵. Dzięki temu — dodawał — historia filozofii dała się „doskonale pogodzić z założeniem odnalezionego w końcu jedynie prawdziwego systemu”³⁶. Dilthey trafnie, jak się zdaje, odczytał intencje dzieła Tennemanna i jego Kantowską inspirację, poruszyło ono bowiem Hegla, który ocenił je bardzo krytycznie, piętnując jako nieuzasadnione czynienie z filozofii Kanta układu odniesienia dla analizy dokonań poszczególnych filozofów³⁷.

W genetyczno-teoretycznym wyjaśnieniu tego zjawiska trzeba cofnąć się do samego Kanta, on bowiem, bodaj jako pierwszy w czasach nowożytnych, z pełną świadomością wagi zagadnienia rozważał problem *filozofującej historii filozofii* (*philosophirenden Geschichte der Philosophie*), dystansując się w ten sposób od tradycyjnych (doksograficznych) ujęć dziejów filozofii.

Otóż filozof z Królewca wprowadził określenie *filozofująca historia filozofii*, a także *filozoficzna historia filozofii* (*philosophische Geschichte der Philosophie*) nieprzypadkowo. Skłoniło go do tego, jak się zdaje, przeciwstawienie poznania historycznego poznaniu rozumowemu. Powstaje bowiem pytanie: na którym z nich oprzeć należy syntetyczne przedstawienie dziejów filozofii?. W luźnych zapiskach zebranych pod tytułem *O filozofującej historii filozofii*

³⁴ Zob. W. DILTHEY: *Próby...*, s. 180. Czytamy tu o historii filozofii jako nauce: „Jest ona dziełem XIX wieku. Zrodziła się ze współdziałania niemieckiej filozofii transcendentalnej z rozwojem świadomości historycznej i krytyki literackiej”.

³⁵ Ibidem, s. 185.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Zob. G.W.F. HEGEL: *Wykłady z historii filozofii*. T. 1. Tłum. Ś.F. NOWICKI. Warszawa 1994, s. 163–164.

(*Von einer philosophirenden Geschichte der Philosophie*) Kant pisał: „Wszelkie poznanie historyczne ma charakter empiryczny, a więc także i to, które mówi, jakimi rzeczy są, a nie, że koniecznie takimi być muszą. Poznanie rozumowe natomiast przedstawia je zgodnie z ich koniecznością. Jakoż historyczne przedstawienie filozofii powiada, w jaki sposób i w jakim porządku dotychczas filozofowano. Wszelako filozofowanie jest stopniowym rozwojem ludzkiego rozumu, ten zaś nie mógł ani się dokonać, ani też rozpocząć na drodze empirycznej, lecz tylko dzięki samym pojęciom”³⁸. Wydaje się, że w wypowiedzi tej daje Kant wyraz przekonaniu, że *historyczne* przedstawienie dziejów filozofii, mówiące, „w jaki sposób i w jakiej kolejności dotychczas filozofowano”, jest podejściem niewystarczającym i mniej adekwatnym do charakteru samej filozofii. Ta bowiem jest poznaniem rozumowym, realizowanym za pomocą pojęć oraz, jak pisze w *Architektonice czystego rozumu*, na podstawie *cognitio ex principis* (B 864–865). Można zatem wnosić, że do prezentacji dziejów filozofii odpowiednie jest oparcie się właśnie na poznaniu rozumowym, a nie historycznym. Innymi słowy, w ramach filozoficznego dziejopisarstwa do oglądu, zbadania i przedstawienia dziejów filozofii można (a być może nawet powinno się) zastosować formę poznania zgodną z jego przedmiotem.

Poznanie historyczne – przypomnijmy – jest poznaniem empirycznym (*cognitio ex datis*), pokazującym jedynie, „jakimi rzeczy są”, a nie jakimi koniecznie muszą być. Natomiast poznanie rozumowe, charakterystyczne dla filozofii (*cognitio ex principis*), pokazuje rzeczy „zgodnie z ich koniecznością”. Z tego punktu widzenia ekspozycja dziejów filozofii to nie proste następowanie po sobie poszczególnych koncepcji, które ukazuje nam ogląd *historyczny* (Kant ma tu na myśli, jak się zdaje, tradycyjne ujęcia doksograficzne), lecz przede wszystkim obraz dokonującego się w sposób konieczny „stopniowego rozwoju rozumu ludzkiego”, którego nie da się zadowalająco ukazać jedynie *ex datis*.

Przekonanie Kanta, że rozwój filozofii nie mógł się rozpocząć i dokonać empirycznie, lecz „tylko dzięki samym pojęciom”, stoi – wydaje się – za twierdzeniem: „Filozoficzna historia filozofii (*philosophische Geschichte der Philosophie*) sama nie jest możliwa historycznie, czyli empirycznie, lecz [tylko] rozumowo, to znaczy *a priori*. Albowiem, choć ukazuje fakty rozumu, to nie zapożycza

³⁸ I. KANT: *O filozofującej historii filozofii*. W: IDEM: *O postępkach metafizyki*. Tłum. A. BANASZKIEWICZ. Gdańsk 2007, s. 121. Por. I. KANT: *Von einer philosophirenden Geschichte der Philosophie*. In: *Kant's gesammelte Schriften*. Bd. 20. Berlin 1942, s. 340.

ich ona z opowieści historycznej, lecz — jako filozoficzna archeologia — wydobywa je z natury ludzkiego rozumu”³⁹. Jeśli zatem chcieć trzymać się wiernie porządku poznania racjonalnego — właściwego filozofii — i opierając się na nim, pisać historię filozofii, mamy obowiązek ukazywać, jak z konieczności dzieje rozumu musiały w przeszłości wyglądać. Dlatego też na pytanie: „Czy można *a priori* wykoncypować schemat historii filozofii, dzięki któremu epoki [filozofii oraz] poglądy filozofów [znane nam] z zachowanych przekazów wejdą w taką wzajemną łączność, jak gdyby filozofowie ci sam ten schemat mieli przed oczami i znając go, nim się kierowali w swoich poczynaniach?”⁴⁰ — odpowiada Kant zdecydowanie twierdząco, pod warunkiem jednak że metafizyka (filozofia) jest naturalną skłonnością człowieka, że odczuwa on przemożną, w związku z tym, potrzebę jej rozwijania. I rzeczywiście, filozof z Królewca daje wyraz przekonaniu — to także jedno z ustaleń wstępnych *Krytyki czystego rozumu* — że „nauka ta tkwi w ludzkiej duszy całkowicie preformowana, choć tylko — jak powiada — w postaci embrionalnej”⁴¹. Ta postulowana, oparta na apriorycznym schemacie, *filozoficzna historia filozofii* pozwoliłaby, jak można domniemywać, udzielić odpowiedzi na pytanie, jak i dlaczego *musiał* powstać dogmatyzm, z niego sceptycyzm, a w konsekwencji krytycyzm, który — zgodnie z ustaleniami *Wstępu do Krytyki czystego rozumu* — prowadzi „z koniecznością” do naukowego uprawiania filozofii, co stanowi wszak dopiero jej przyszość⁴².

Dotykamy tu ciekawego i ważnego problemu: kwestii warunków możliwości realizacji tego typu historiografii. Otóż Kant pisze: „Nie sposób napisać historii czegoś, co się nigdy nie wydarzyło i z uwagi na co zawsze tylko czyniono niezbędne przygotowania oraz zbierano materiały [budowlane]”⁴³. Wypowiedź tę — w kontekście całości przemysłów Kanta zawartych w *Von einer philosophirenden Geschichte der Philosophie* — można interpretować jako wyraz jego wątpliwości w tym względzie, a jednocześnie zdystansowania się wobec wartości poznawczej dotychczasowych „do-

³⁹ Ibidem, s. 122.

⁴⁰ Ibidem, s. 123–124.

⁴¹ Ibidem, s. 124; zob. także I. KANT: *Krytyka czystego rozumu*. T. 1. Tłum. R. INGARDEN. Warszawa 1957, s. 81 [B 21].

⁴² Zob. I. KANT: *Krytyka...*, s. 82–83 [B 22–23]. Czytamy tu: „Krytyka rozumu prowadzi więc ostatecznie z konieczności do nauki, natomiast dogmatyczne używanie rozumu bez krytyki wiedzie do bezpodstawnych twierdzeń, którym można przeciwstawić [twierdzenia] równie pozorne, a więc do sceptycyzmu”.

⁴³ I. KANT: *O filozofującej historii filozofii...*, s. 124.

konań” filozofii, które nie przystają do stawianych celów i zgłaszanych roszczeń. Filozofia w pełnym tego słowa znaczeniu jeszcze się nie ukonstytuowała. Dlatego też, mimo możliwości wykoncowania apriorycznego schematu rozwoju jej dziejów, (na)pisanie *filozoficznej* historii filozofii ma sens (czy wręcz jest możliwe) tylko z punktu widzenia kresu ewolucji filozofii (rozwoju rozumu), z punktu widzenia zatem filozofii jako nauki, zrealizowanego systemu, a nie historycznie podejmowanych prób filozofowania, czyli nauki ciągle jeszcze *in statu nascendi*. Jeśli zaś tak, to zastane prezentacje dziejów filozofii musiał Kant uznawać raczej za historie filozofowania, a nie filozofii. Różnica między (*filozoficzną*) historią filozofii a historią filozofowania polegałaby tu na tym, że pierwsza powinna być pisana z punktu widzenia znajomości tego, co z konieczności miało się wydarzyć i co się w związku z tym wydarzyło – kresu rozwoju filozofii, druga zaś z punktu widzenia znajomości tylko tego, co się (dotychczas) wydarzyło. Z tego względu rozważania Kanta na temat *filozoficznej* historii filozofii uznać wypada za refleksję nad dyscypliną, która *de facto* jeszcze nie istnieje, i traktować je trzeba jako projektujące.

Wydaje się, że pośrednio otrzymujemy w ten sposób odpowiedź na pytanie, dlaczego *Dzieje czystego rozumu* (dział czwarty *Metodologii transcendentnej*) mają postać niezrealizowanego projektu, wskazującego tylko – jak powiada Kant – „miejsce, które jeszcze pozostaje wolne w systemie, a które trzeba będzie jeszcze w przyszłości wypełnić”⁴⁴. Uwagę tę potraktować można również jako wyjaśnienie, dlaczego z przyjętej w *Dziejach...* przez Kanta *transcendentnej* perspektywy zastane przezeń opracowania dziejów filozofii przedstawiają „wprawdzie pewien gmach, ale tylko – jak powiada – w ruinie”⁴⁵.

Kant podejmuje w swych rozważaniach jeszcze inną niezwykle ważną kwestię, wokół której toczyć się będą później ożywione dyskusje w ramach teorii historiografii filozofii. Chodzi o problem relacji historii filozofii do filozofii, który filozof z Królewca ujmuje w pytaniu: „Czy sama historia filozofii może być częścią filozofii, czy raczej musi stanowić element historii uczoneości w ogóle?”⁴⁶. Czy, innymi słowy, sytuuje się – by tak rzec – na zewnątrz filozofii, czy w jej ramach, jako określony typ wiedzy filozoficznej. Sprawa wymaga rozważenia, autor trzech *Krytyk* bowiem nie precyzuje w pytaniu, czy ma na myśli (*filozoficzną*, *filozofującą*) hi-

⁴⁴ Zob. I. KANT: *Krytyka...*, T. 2. Tłum R. INGARDEN. Warszawa 1957, s. 596 [B 880].

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ I. KANT: *O filozofującej historii filozofii...*, s. 124.

storię filozofii czy historię filozofowania — pisaną na podstawie poznania historycznego.

Otóż *filozofującą* historię filozofii pisać można, przyjmując za podstawę aprioryczny schemat, który fakty z przeszłości tej dyscypliny jest w stanie związać w konieczną i jednocześnie zamkniętą całość. Ale w związku z tym, że filozofia nie stała się jeszcze nauką, że, jak czytamy w *Architektonice...* (B 866), wciąż pozostaje jedynie „idea pewnej możliwej nauki, która nie jest nigdzie dana *in concreto*”, jej historia opracowana z filozoficznej perspektywy jest tym samym tylko możliwa. Dlatego właśnie — jak się zdaje — bezpośrednia odpowiedź na postawione pytanie okazuje się negatywna: „Bez względu na to — pisze filozof — jakie postępy poczyniła filozofia, jej historia [...] jest czymś różnym od samej filozofii [...]”⁴⁷. Można zatem sądzić, że ten rodzaj opisu dziejów filozofii, który Kant rozważa, stanowi część *historii uczoneści*, jak wszelka wiedza historyczna, do której dochodzimy *a posteriori*, o czym pisał w swojej *Encyklopedii filozoficznej*⁴⁸. Jest to jednocześnie jedyna postać dziejopisarstwa, którą można praktycznie urzeczywistnić, podczas gdy ta najwłaściwsza z filozoficznego punktu widzenia daje się tylko zaprojektować lub co najwyżej schematycznie zarysować⁴⁹.

Rodzi się w związku z tym pytanie, na jakich koncepcjach filozofii opierają się uwzględnione tu modele dziejopisarstwa filozofii.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Zob. I. KANT: *Encyklopedia filozoficzna*. Tłum. A. BANASZKIEWICZ. Kraków 2003, s. 27.

⁴⁹ Przemyślenia zebrane w *Von einer philosophirenden Geschichte der Philosophie*, dotyczące możliwych form prezentacji dziejów filozofii, ukazują również — jak się zdaje — złożone stanowisko autora *Krytyki czystego rozumu* w sporze na temat jedności i wielości filozofii. Otóż obraz filozoficznej przeszłości, który można uzyskać na podstawie poznania historycznego (*cognitio ex datis*), ukazuje rozmaitość przejawów filozofowania — filozofię jako wielość. Dowiadujemy się z lektury opracowań przyjmujących tę perspektywę, czego filozofując, jak powiada Kant, „dokazywano”, co wykoncypował ten czy inny filozof. Nie jest to jednak wizerunek filozofii jedyny, ponieważ dzięki *filozoficznej* prezentacji jej dziejów — na podstawie poznania racjonalnego (*cognitio ex principis*) — filozofia może manifestować się jako jedność. Odstąpione ma tu bowiem zostać to, czego rzeczywiście „dokazano”, co rzeczywiście w kontekście całości rozwoju rozumu w sensie koniecznym osiągnięto, co, jeszcze inaczej rzecz ujmując, zrobiono dla filozofii na jej drodze do urzeczywistnienia się jako kompletnej nauki. „Chcemy wiedzieć — pisze Kant — nie to, o czym mędrkowano, lecz czego dokazano dzięki mędrkowaniu za pomocą samych tylko pojęć. Filozofię należy uważać tu za swego rodzaju naturalny talent rozumu, o którym chcemy się dowiedzieć, czego miał on [nas] nauczyć i czy tego dokonał”. (I. KANT: *O filozofującej historii filozofii...*, s. 124). Można zatem powiedzieć, że *filozoficzna* historia filozofii opiera się na założeniu, że filozofia jest czymś *jednym*, a przynajmniej otwiera możliwość ujęcia jej jako *jedności*.

Poszukując odpowiedzi, warto odwołać się raz jeszcze do przywołanego fragmentu *Architektoniki...* Kant rozróżnia tu filozofię w znaczeniu obiektywnym i subiektywnym⁵⁰. Pierwszą rozumie jako „pierwowzór oceny wszelkich prób filozofowania”. Ma ona służyć „do osądzania wszelkiej filozofii subiektywnej, której gmach – powiada – bywa często tak różnorodny i zmienny”⁵¹. Tak pojmowaną filozofię uznaje wszelako Kant jedynie za ideę pewnej możliwej nauki, która „nie jest nigdzie dana *in concreto*, do której jednak – dodaje – dopóty staramy się zbliżyć na różnych drogach, dopóki nie zostanie odkryta jedna, bardzo przez zmysłowość zarosła, ścieżka i dopóki – o ile to w ogóle jest dane człowiekowi – nie uda się sprawić, by niezdarne dotychczas odtworzenie dorównało oryginałowi”⁵². Tak rozumianą filozofię, ujmowaną w sensie obiektywnym, potraktować by można jako założenie *filozofującej* historii filozofii, a sama ta historia byłaby wówczas odtworzeniem koniecznych kroków w dążeniu do odkrywania albo, lepiej powiedzieć, urzeczywistniania tego *ideалу*. Byłaby to zatem taka historia filozofii, o której można by powiedzieć to samo, co powiedział Dilthey o dziele Tennemanna – mianowicie, że daje się pogodzić z „założeniem odnalezionego w końcu jedynie prawdziwego systemu”⁵³.

Filozofię w rozumieniu subiektywnym natomiast – tę wielopostaciową i zmienną – potraktować można jako założenie historii filozofii pisanej z empirycznego – by tak rzec – punktu widzenia, opartej na poznaniu historycznym, empirycznym (*ex datis*). Byłaby to zatem historia filozofowania po prostu, historia niespojona filozoficzną ideą przewodnią, a zarazem jedyna, którą w istocie napisać realnie można, ponieważ – jak powiada Kant – do chwili obecnej nie sposób filozofii w postaci obiektywnej rozpoznać, a zatem (idąc za tokiem rozumowania filozofa) i napisać jej historii.

Podsumowując, w ramach Kantowskiego projektu *filozofującej* historii filozofii mamy do czynienia z „historią rozwijającego się z pojęć rozumu”, a nie z historią „tu i ówdzie przygodnie powstałych mniemań”. Kant dystansuje się w ramach owego projektu od historiografii doksograficznej, jak bowiem ironicznie powiada, chcemy przede wszystkim wiedzieć nie to, o czym „mędrkowano” (a tej wiedzy dostarcza niewątpliwie historia pisana *ex datis*), lecz to, czego dokonano za pomocą samych tylko pojęć. Filozofia to dla

⁵⁰ Zob. I. KANT: *Krytyka...*, T. 2, s. 583 [A 838, B 866].

⁵¹ Ibidem.

⁵² Ibidem.

⁵³ Zob. W. DILTHEY: *Próby...*, s. 185.

niego — przypomnijmy — „naturalny talent rozumu, o którym chcemy się dowiedzieć, czego miał on [nas] nauczyć i czy tego dokonał”. *Filozoficzną* historię filozofii można tedy — idąc za intuicjami filozofa z Królewca — tylko zaprojektować, a wykoncypowawszy *a priori* jej schemat, zarysować. Dla Hegla wszelako staje się ona rzeczywistością. Autor *Fenomenologii ducha* był bowiem przekonany, że proces rozwoju rozumu — który dla Kanta trwał nadal — w jego filozofii dobiegł końca. Filozofia stała się nauką — zrealizowanym systemem — jednocześnie zatem możliwa stała się w końcu historyczno-filozoficzna synteza ukazująca konieczny proces jej stawania się. I rzeczywiście, *Wykłady z historii filozofii* uznać można za realizację zamysłów Kanta w tym zakresie⁵⁴; zamysłów ważnych nie tylko dlatego, że projekt Kanta urzeczywistniają, realizując zarazem tę specyficzną (bo graniczną) perspektywę rozumienia przeszłości, którą Ricoeur określił za pomocą pojęcia *system*, lecz przede wszystkim z tego względu, że wraz z nimi — zwłaszcza za sprawą poprzedzającego wykład, obszernego *Wstępu do historii filozofii* — zainicjowany zostaje rozwój samowiedzy teoretycznej historii filozofii jako nauki. Idee i problemy *Wstępu*... stanowią do dziś — a Ricoeur jest tego najlepszym przykładem — stały układ odniesienia w dyskusjach nad *zagadnieniem historii filozofii*, zwłaszcza z punktu widzenia roli, jaką historiografia może odgrywać w filozofowaniu, i jej miejsca w całości kształcie wiedzy filozoficznej. Rodzi się zatem pytanie, jak tę rolę Hegel pojmował, jaki kształt przybrała owa wyjściowa dla późniejszych koncepcja filozoficznej historiografii.

Aprioryczna historia filozofii w ujęciu Hegla

Na związek między Kantem i Heglem w kontekście perspektyw ujmowania dziejów filozofii zwraca uwagę — choć z dużym dystansem do stanowisk zajmowanych przez obu klasyków — Pierre Bourdieu w *Medytacjach pascaliańskich*⁵⁵. Francuski socjolog upo-

⁵⁴ S. Borzym zwrócił uwagę, że Kantowską antycypację Heglowskiego ujęcia dziejów filozofii dostrzegł znawca historii filozofii jako nauki Martial GUÉROULT w książce: *Etudes de philosophie allemande*. Hildesheim—New York 1977, s. 49. Zob. S. BORZYM: *O tradycji w historii filozofii*. W: IDEM: *Przeszłość dla przyszłości. Z dziejów myśli polskiej*. Warszawa 2003, s. 11.

⁵⁵ Zob. P. BOURDIEU: *Medytacje pascaliańskie*. Tłum. K. WAKAR. Warszawa 2006, s. 64–71.

mina się w nich o „społeczną historię filozofii”, która odnosi pojęcia i systemy filozoficzne do „historii społecznej pola filozoficznego”. Kantowska koncepcja dziejopisarstwa jest – w jego przekonaniu – wyrazem zapomnienia o historii i rzeczywistych uwarunkowaniach filozofowania, wyrazem „absolutyzacji dzieł” wskutek pozbawienia ich realnej historyczności w ramach *filozoficznej archeologii* rozumianej jako historia *a priori*. W takiej jednak postaci, jego zdaniem, podejmuje i rozwija ją właśnie Hegel. Bourdieu pisze: „Czysto filozoficzna historia filozofii znajduje swoje całkowite spełnienie tylko u Hegla. Najpóźniejsza z filozofii to filozofia najnowsza, kres i cel wszystkich uprzednich filozofii, koniec historii i historii filozofii [...]”⁵⁶. Przyjęta przez autora *Medytacji...* perspektywa socjologii wiedzy ma jednak swe ograniczenia. Odwołanie się w studium przeszłości filozofii do analiz socjologicznych, odsłaniających ekonomiczno-społeczne podłoże wiedzy (myślenia, typów światopoglądu), z pewnością wiele wyjaśnia; ten typ analiz obecny jest także – na co warto zwrócić uwagę – w klasycznych dziełach z zakresu historiografii filozofii. Tak zorientowane badania nie wyjaśniają jednak wszystkiego. Jak zauważa Ricoeur, o ile socjologia wiedzy jest działalnością naukową, o tyle historia filozofii jest działalnością w pełnym tego słowa znaczeniu filozoficzną. „Źródło systemu – pisze – tj. konstrukcja pewnego dyskursu wychodzącego od pewnych podstawowych pytań – wszystko to wymyka się socjologii wiedzy i może być uchwycone tylko w filozoficznej historii filozofii [*histoire philosophique de la philosophie* – M.T.]”⁵⁷.

⁵⁶ Ibidem, s. 68. Na związek rozważań Kanta zawartych w *Von einer philosophirenden Geschichte der Philosophie* z Heglowskim ujęciem dziejów filozofii zwraca także uwagę P.W. ROSEMAN w artykule: *Heidegger's Transcendental History* („Journal of the History of Philosophy” 2002, vol. 40, no. 4, s. 506–507). H. SCHNÄDELBACH natomiast w tekście *O rozumności historii i historyczności rozumu*, stanowiącym wprowadzenie do zbioru jego rozpraw pt. *Rozum i historia* (tłum. K. KRZEMIENIOWA. Warszawa 2001, s. 6), pisze, że wyrażenie „dzieje rozumu” używane przez Kanta w ostatniej części *Krytyki czystego rozumu* to *genetivus subiectivus*, od którego Hegel przechodzi do *genetivus obiectivus*, przemieniając tym samym „historię, którą można opowiedzieć również o naszym rozumie”, w „proces historycznej epifanii absolutnego rozumu”. O *Dziejach czystego rozumu* jako pierwowzorze Hegla „stylizacji” historii filozofii zob. H. SCHNÄDELBACH: *Hegel. Wprowadzenie*. Tłum. A.J. NORAS. Warszawa 2006, s. 163.

⁵⁷ P. RICOEUR: *Historyczność...*, s. 252. Czytamy tu dalej: „Istnieje, rzecz oczywista, rozróżnienie między tym, co należy do zwykłej społecznej skuteczności i co nazwałem przed chwilą społecznym ciężarem doktryny, a konstrukcją danej problematyki; albowiem filozofia przychodzi na świat, świat słownego dyskursu, w całkiem innym polu niż pole operacyjne, utylitarne i pragmatyczne. Przy-

Idąc za tą sugestią, wypada zauważyć, że Hegla realizacja Kantowskiego pomysłu ujęcia dziejów filozofii dokonuje się w znamienity sposób. W *Wykładach z historii filozofii* bowiem obserwujemy swoisty powrót do Arystotelesa – zwracał na to uwagę August Cieszkowski⁵⁸ – i to w trojakim sensie. Po pierwsze, Hegel niezwykle cenił Stagirytę i w wielu miejscach wypowiadał się o nim z najwyższym uznaniem. Autor *Fenomenologii ducha* odkrył w Arystotelesie spekulatywnego geniusza, którego wielkości doszukiwał się w ezoterycznej warstwie jego myśli. Miała ona antycypować wiele wątków jego własnej filozofii. Światosław F. Nowicki, tłumacz i komentator Heglowskich *Wykładów z historii filozofii*, wyjaśniał: „Hegel miał świadomość tego, że to właśnie on dokonał w czasach nowożytnych odkrycia »prawdziwego« Arystotelesa i że »jego« Arystoteles to zupełnie co innego niż Arystoteles zwykłych, pozbawionych spekulatywnego daru, historyków filozofii, czemu zresztą daje wyraz w licznych cierpkich uwagach pod ich adresem we *Wstępie* do swoich *Wykładów z historii filozofii*”⁵⁹.

Pokrewieństwo ma jednak źródło nie tylko w spekulatywnym charakterze filozofowania obu myślicieli, lecz także – i to jest tu najistotniejsze – w sposobie podejścia do poprzedników, w orientacji historycznego myślenia. Otóż – to po drugie – Arystotelesa spekulatywnego odkrywa Hegel w siostrzynie arystotelesowski spo-

chodzi ona na świat zgodnie z własną intencją”. (Por. IDEM: *Histoire de la philosophie et historicité*. In: IDEM: *Histoire et vérité*. Paris 2001, s. 82). Na niebezpieczeństwa socjologizacji filozofii zwraca uwagę M. HORKHEIMER w szkicu: *Społeczna funkcja filozofii*. W: IDEM: *Społeczna funkcja filozofii*. Wybór pism. Tłum. J. DOKTOR. Warszawa 1987, s. 234–235.

⁵⁸ Cieszkowski eksponował powinowactwo między Arystotelesem i Heglem we *Wprowadzeniu* do rozprawy *Rzecz o filozofii jońskie jako wstęp do historii filozofii*, opublikowanej na łamach „Biblioteki Warszawskiej” w 1841 roku. Obaj, jego zdaniem, podobnie pojmowali znaczenie refleksji historycznej w ramach filozofii (traktowali ją jako formę samoświadomości filozofii) oraz w analogiczny sposób rozumieli filozoficzną przeszłość. Wyjaśniając (i przyjmując) Heglowskie rozwiązanie problemu teoretycznej *jedności* i historycznej *wielości* filozofii, Cieszkowski pisał: „Kolejne odkrycia i idee mogą się przypadkowo zjawiać, bez związku z sobą się zdawać, [...] aż nadejdzie jeniusz, który te żywioły uchwyci, wykształci i do wyższej jedności podniesie. Takim był w filozofii starożytnej Arystoteles, w nowożytnej Hegel”. A. CIESZKOWSKI: *Rzecz o filozofii jońskie jako wstęp do historii filozofii*. W: IDEM: *Prolegomena do historiozofii*. „Bóg i palingeneza” oraz *mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*. Warszawa 1972, s. 247–248, 251–252. Zob. także A. WAWRZYNOWICZ: *Augusta Cieszkowskiego próba eksplikacji heglowskiego pojęcia historii filozofii*. „Rocznik Historii Filozofii Polskiej” 2008, T. 1, s. 121–140.

⁵⁹ G.W.F. HEGEL: *Wykłady...*, *Przedmowa tłumacza*, s. X.

sób, to znaczy przekładając fragmenty jego dzieł na nowo w języku uprawianej przez siebie filozofii. Traktuje zatem Stagirytę podobnie jak ten swoich poprzedników i analogicznie czyni także w innych przypadkach, często posługując się spekulatywną terminologią, a zatem i interpretacją, chcąc oddać właściwy – w jego przekonaniu – sens myśli innych filozofów. Karol Bał, wyjaśniając takie właśnie podejście Hegla do filozoficznej tradycji, zauważa, że Hegel „tak interpretował każdą filozofię, aby własne kategorie i idee móc ulokować w interpretowanym systemie”⁶⁰. W ten sposób dążył do uświadomienia słuchaczom (czytelnikom) *Wykładów...*, że dzieje filozofii w sensie obiektywnym samoczynnie niejako ukształtowały jego doktrynę. W tym kontekście pisze Nowicki o *Wykładach...*, że „stanowią dla nas źródło poznania filozofii Hegla, a nie podręcznik historii filozofii”⁶¹.

Kwestia użycia przez Hegla „własnej” terminologii do prezentacji poglądów poprzedników i owego poznawania przez *Wykłady...* „filozofii Hegla” wymaga jednak krótkiego komentarza, już choćby dlatego, że często podnoszony bywa zarzut pod adresem autora *Fenomenologii...*, że – jak Arystoteles – jest nieobiektywnym historykiem filozofii, że nie odtwarza obrazu przeszłości, lecz go zniekształca. Otóż Hegel żywił najgłębsze przekonanie, że filozofia jest czymś jednym, że wielość filozofii to tylko jej powierzchowny wizerunek, którego nie należy w żadnym wypadku absolutyzować. Wielopostaciowe dzieje filozofii stanowią w istocie ruch przekształcania się jednej idei, ruch myśli, która obiektywizuje się w różnych historycznych filozofiach, ale która zarazem stale zachowuje swoją tożsamość⁶². Różnorodność konstytuowana jest zatem przez jedność. Ów ruch rozwoju filozofii polega przy tym nie na kumulatywnym dodawaniu stale czegoś nowego, niepowtarzalnego (powstawaniu nowych doktryn, koncepcji czy systemów), lecz przede wszystkim na transformacji generującej pogłębiony sens przekształcającej się całości. W związku z tym terminologia, którą posługuje się Hegel jest – dla niego – nie tyle jego odkryciem czy konstrukcją, ile raczej wynikiem koniecznego

⁶⁰ K. BAŁ: *Rozum i historia. Historiozofia Hegla wobec Oświecenia*. Wrocław 1973, s. 97.

⁶¹ G.W.F. HEGEL: *Wykłady...*, s. IX.

⁶² Wyjaśniając we *Wstępie do historii filozofii* charakter rozwoju idei (filozofii), Hegel pisał: „Takie są abstrakcyjne twierdzenia na temat natury idei i jej rozwoju. Taka jest w sobie samej ukształtowana filozofia – jest to Jedna idea w całości i we wszystkich swych członach, tak jak w żywym indywiduum we wszystkich członach tętni Jedno życie, bije Jeden puls. Wszystkie występujące w filozofii części i ich systematyzacja wypływają z jednej idei”. Ibidem, s. 57.

rozwoju filozoficznych pojęć. W porządku teoretycznym rozwój ten prezentuje w całej rozciągłości Hegłowska *Logika*⁶³. Nie jest to zatem jego terminologia, lecz terminologia filozofii po prostu, filozofii na tym etapie, jaki osiągnęła teoria, obiektywizując się ostatecznie w jego myśli. Jeśli nie chcemy zatem zajmować stanowiska niezgodnego z duchem filozofii uprawianej przez Hegla, przyjmując taki sposób jej rozumienia, na jaki Hegel sam by nie przystał (to znaczy jako jednej spośród wielu innych, jako czegoś osobliwego, jak powiedziałyby przywołany wcześniej Ricoeur), a przyjmujemy jego punkt widzenia, nie tak odosobniony zresztą, punkt widzenia jedności filozofii, rozwijającej się w dziejach filozoficznej teorii (autonomicznej pod wieloma względami wobec tworzących ją filozofów, choć obiektywizującej się w ich dziełach), to Hegłowska metoda uprawiania historii filozofii będzie nie tyle przekładaniem jednej filozofii na język innej, ile – jak powiada Nowicki – rzutowaniem określonej (w tym wypadku tej, która odstąpiła się Hegłowi) wizji rozwoju myślenia w ogóle na przeszłość filozofii⁶⁴.

Postulowane podejście, owa „wierność” myśli Hegłowskiej, nie oznacza tu oczywiście identyfikowania się z nią bez żadnych zastrzeżeń, ani też przesadnej ostrożności. Ma charakter metodyczny. Wydaje mi się przede wszystkim niezbędnym warunkiem wszelkich prób (dążącego do rzetelności) zrozumienia i przedstawienia tej niezwykle skomplikowanej doktryny; przedstawienia, które nie chce z góry zakładać jakiejś uprzywilejowanej, zewnętrznej, „właściwej” perspektywy interpretacyjnej, a także – co może nawet i ważniejsze – nie chce przyjmować perspektywy, której

⁶³ Zdaniem K. Bala, w Hegłowskim rozumieniu historia filozofii jest chronologiczną artikulacją głównych kategorii *Logiki* – zob. K. BAL: *Hegłowskie wartościowanie epok historycznych. Na przykładzie Średniowiecza i Renesansu*. W: *Wartości i wartościowania w historii filozofii. Materiały z ogólnopolskiej konferencji naukowej Karpacz 1987*. Red. K. BAL, Z.J. CZARNECKI. Wrocław 1991, s. 195. O historii filozofii jako paraleli Hegłowskiej logiki pisał Z. KUDEROWICZ: *Hegel jako prekursor myślenia systemowego*. „*Studia Filozoficzne*” 1981, nr 12, s. 101–105. Zob. także IDEM: *Hegel i jego uczniowie*. Warszawa 1984, s. 118. Czytamy tu: „Do zrozumienia heglowskiej logiki wystarczy uświadomienie sobie, że u jej podstaw leży przekonanie, iż w dziejach filozofii dokonuje się postęp poznawczy, który polega na pojawianiu się kolejno kategorii, jakie składają się na uniwersalny porządek i wiedzę absolutną. W tym świetle logika Hegla może być traktowana jako zebranie poznawczych rezultatów historii filozofii. Już w tym sensie jako dostarczycielka tworzywa historia filozofii tworzy wzorzec heglowskiej logiki”.

⁶⁴ Nowicki pisze: „Hegel nie imputuje [...] innym filozofom tego, co jest właściwe dla jego własnego myślenia, tylko rzutuje *swoją* wizję *rozwoju* myślenia na całą historię filozofii i pokazuje, w którym punkcie tego rozwoju znajduje się dany filozof”. Zob. G.W.F. HEGEL: *Wykłady...*, s. XXXII–XXXIII.

Hegel z całą mocą i stanowczością się przeciwstawiał i – co więcej – na tym właśnie przeciwstawieniu oparł swoje rozumienie dziejów filozofii oraz odpowiadającej im historiografii. Chodzi przede wszystkim o spekulatywne rozwiązanie problemu *jedności i wielości* filozofii, w którym Hegel daje wyraz przekonaniu o fundamentalnej jedności tej dyscypliny, wielość zaś wyjaśnia, posługując się pojęciem historycznego rozwoju („zewnętrznej historii”). Historyczny rozwój jednej filozofii to także podstawowe założenie jego dziejopisarstwa⁶⁵.

I tu natrafiamy na kolejny, trzeci już Arystotelesowski trop, ponieważ pojęcie rozwoju myślenia – tak ważne w kontekście dziejów filozofii, bo otwierające przed historiografią tej dyscypliny zupełnie nową, syntetyzującą perspektywę badań – wyjaśnia Hegel za pomocą kategorii aktu i możliwości, którym nadaje spekulatywny sens. Filozof pisał: „Aby zrozumieć, czym jest rozwijanie się, należy odróżnić dwa – żeby tak rzec – stany. Jednym jest to, co określane jest tradycyjnie jako predyspozycja, możliwość, byt sam w sobie (jak ja to nazywam) *potentia*, δυνάμις. Drugim określeniem jest byt dla siebie, rzeczywistość (*actus*, ἐνέργεια)”⁶⁶. Z tego punktu widzenia historia filozofii przedstawia rozwój ducha dokonujący się przez myślenie, rozwój, który jest „wychodzeniem z wewnętrzności” i zarazem „dochodzeniem do siebie”, traktowanym tu jako najwyższy absolut (w sensie poznawczym), jako cel stojący przed duchem⁶⁷.

Dotykamy podstawowego problemu: relacji *filozofia – historia filozofii*; kwestii, która absorbować będzie i później teoretyków historii filozofii, głębiej pochylających się nad tą dziedziną, skupia ona bowiem, jak w soczewce, wszelkie szczegółowe kwestie naukowego studium dziejów filozofii. To właśnie przede wszystkim w świetle tej relacji uchwycić można filozoficzny charakter uprawianej przez Hegla historiografii. Jest to zarazem kwestia, którą po raz pierwszy omawia szerzej właśnie Hegel, aczkolwiek, jak się zdaje, zapowiadają owo Hegłowskie omówienie przedstawione rozważania Kanta. Klarowne ujęcie tego zagadnienia odnajdujemy w § 13 i § 14 *Wstępu do Encyklopedii nauk filozoficznych*, dlatego

⁶⁵ Zob. ibidem, s. 46. Zob. także A. CIESZKOWSKI: *Rzecz...*, s. 248. Cieszkowski pisze tu: „Dopiero Hegel nadał nowe, a raczej stworzył istotne życie tej nauki [historii filozofii – M.T.], odkrywając, że historia filozofii jest kolejnym rozwinięciem się *w czasie* samej absolutnej filozofii, czyli ciągłym wzrostem i postępowym objawianiem się jednej prawdy w rozmaitych okresach i stopniach wykształcenia”.

⁶⁶ G.W.F. HEGEL: *Wykłady...*, s. 48.

⁶⁷ Ibidem, s. 50–51; ibidem, T. 3, s. 655.

też ustalenia tam poczynione przytoczyć warto w obszerniejszym fragmencie. Hegel pisze: „Powstanie i rozwój filozofii jako *historia tej nauki* [w znaczeniu *res gestae* – M.T.] są przedstawiane w swoistej postaci *zewnętrznej historii* [w znaczeniu *historia rerum gestarum* – M.T.]. Postać ta nadaje stopniom rozwojowym idei formę *przypadkowego* następowania po sobie i jakby samej tylko *różności* zasad i ich rozwinięć w odnośnych filozofiach. Ale majstrem dokonującym tej pracy jest od tysięcy lat jeden żywy duch, którego myśląca natura polega na tym, żeby to, czym jest, doprowadzić do swojej świadomości, a gdy stało się to w ten sposób przedmiotem, jednocześnie wznosić się już ponad to i osiągać w sobie pewien wyższy szczebel. *Historia filozofii* pokazuje w różnych pojawiających się filozofiach po części tylko *jedną* filozofię na różnych szczeblach jej rozwoju, po części zaś uczy, że szczególne *zasady*, z których każda leżała u podstaw jakiegoś jednego systemu, są tylko *odgałęzieniami* jednej i tej samej całości. Filozofia ostatnia pod względem czasowym jest rezultatem wszystkich poprzednich filozofii i dlatego musi zawierać w sobie zasady ich wszystkich. Dlatego, o ile traktować ją nadal jako pewną filozofię [a jest to perspektywa *zewnętrzna*, punkt widzenia historiografii, który Hegel w tym kontekście rozważa – M.T.], jest ona filozofią najbardziej rozwiniętą, najbogatszą i najkonkretniejszą”⁶⁸. Warto zapamiętać te ostatnie określenia filozofii, dotyczą one bowiem bezpośrednio perspektywy dziejopisarstwa Hegla.

Wszelako – pisze dalej – istnienie wielu „różnych” filozofii jest tylko pozorem i dlatego „to, co *ogólne*, i to, co *szczegółowe*, muszą być odróżnione podług swych własnych określeń”. Interpretując tę konstatację w kontekście relacji *filozofia – historia filozofii*, można powiedzieć, że skoro się przyjmuje historyczną (zewnętrzną) perspektywę patrzenia na filozofię (perspektywę „wielości”), to trzeba stale świadomie odróżniać to, co *ogólne*, czyli filozofię po prostu (bez względu na to, kto i kiedy ją uprawiał), od tego, co *szczegółowe* – historycznych (rozwojowych) metamorfóz filozofii. Jest to, jak się zdaje, warunek zrozumienia dziejów filozofii z punktu widzenia jedności. Porządków tych zatem nie powinno się – mimo wzajemnej odpowiedniości – mieszać. Dyskurs historii filozofii i dyskurs filozofii *samej* są, mimo zachodzącego izomorfizmu, odmienne. Jest to ważne – przywołajmy raz jeszcze § 13 *Encyklopedii*... – dlatego, że „To, co ogólne, wzięte w sposób

⁶⁸ G.W.F. HEGEL: *Encyklopedia*..., s. 75. Z tymi ustaleniami współbrzmia końcowe partie tomu 3. *Wykładów*..., w których Hegel zwięźle zbiera rezultaty dzieła. Zob. IDEM: *Wykłady*..., T. 3, s. 656.

formalny i postawione *obok* tego, co szczegółowe, samo staje się również czymś szczegółowym”⁶⁹.

Jak zauważa Karol Bał, charakterystycznej cechy Hegłowskiego rozumienia historii filozofii upatrywać należy w tym, że stanowi ona chronologiczną artykulację głównych kategorii *Logiki*⁷⁰. Istotnie, nie można zapominać – i mówi o tym wprost § 14 *Encyklopedii...* – że rozwój myślenia, ukazywany w historii filozofii „przedstawiany jest również w samej filozofii, ale jako uwolniony od owej historycznej zewnętrzności i ujęty w sposób *czysty w elemencie myślenia*”. „Wolna i prawdziwa myśl – pisze Hegel – jest w sobie konkretna i w ten sposób jest ona *ideą (Idee)*, a w swojej całkowitej ogólności ideą samą (*die Idee*), czyli *Absolutem*”⁷¹. Historia filozofii jest w związku z tym „historią odkrywania *myśli* o Absolutie, który jest jej przedmiotem”, jak czytamy w *Przedmowie do wydania drugiego* tejże *Encyklopedii...*⁷². Mamy tu zatem nie tylko prosty związek określonej nauki historycznej i jej przedmiotu, lecz także teoretyczny związek obu: odpowiedniość filozofii i historii filozofii. Oba typy wiedzy stanowią systemy przedstawiające – każdy z właściwego sobie punktu widzenia – proces rozwoju myślenia, przy czym ich wzajemny stosunek jest jak relacja idei do zjawiska. Zadanie filozofii polega na przedstawieniu *logicznego* sposobu wywodzenia się z siebie poszczególnych ukształtowań myśli⁷³. Natomiast dla historii filozofii charakterystyczny jest taki sposób przedstawiania rozwoju myśli, że poszczególne stopnie i etapy rozwojowe ukazane są jako coś, co zdarza się w określonym czasie i miejscu, w określonych uwarunkowaniach społecznych, politycznych, kulturowych. Te poszczególne stopnie rozwojowe występują w określonej empirycznej formie i to stanowi –

⁶⁹ G.W.F. HEGEL: *Encyklopedia...*, s. 75. Wydaje się, że klucz do zrozumienia tych dystynkcji może stanowić spekulatywna figura podstawowa myśli Hegla. H. Schnädelbach ujął ją następująco: „Jeśli w całości odróżniamy całość od jej części w ten sposób, że zaszeregujemy ją obok części jako oddzielną istotność (*Entität*), to tak wyznaczona całość jest wówczas tylko częścią całości obok innych części; a zatem prawdziwą całość należy pomyśleć jako jedność – możliwej także do odróżnienia od części – całości i części. Tak samo w odniesieniu do jednego (*das Eine*) i tego, co ogólne: jedno, tylko przeciwstawione wielości, i coś ogólnego, tylko przeciwstawionego szczegółowi, samo jest tylko jednym pośród wielu, czyli stanowi coś szczegółowego. Zatem prawdziwe jedno musi być pomyślane jako jedność w wielości i tym samym jako jedność jedności i wielości. Odpowiednio należy to, co naprawdę ogólne, pomyśleć jako jedność jego samego i tego, co szczegółowe”. H. SCHNÄDELBACH: *Hegel...*, s. 12.

⁷⁰ Zob. K. BAŁ: *Hegłowskie wartościowanie...*, s. 195.

⁷¹ G.W.F. HEGEL: *Encyklopedia...*, s. 76.

⁷² Ibidem, s. 17.

⁷³ G.W.F. HEGEL: *Wykłady...*, s. 58–59.

powiada Hegel — widowisko, które ukazuje historia filozofii. Realizacja *idei* dokonuje się zatem na dwa — jak zauważa Światosław F. Nowicki — sposoby: pozaczasowy i czasowy (ahistoryczny, inaczej aprioryczny, i historyczny); z jednej strony w ramach systemu wiedzy absolutnej, z drugiej — w systemie historii filozofii. O związku zaś tych obszarów Hegel pisał: „Otóż kierując się tą ideą [ideą odpowiedniości obu porządków — M.T.], twierdząc, że dokonujące się w historii następowanie po sobie systemów filozofii jest tym samym, co następowanie po sobie określeń *idei*, jakie ma miejsce w wywodzie logicznym”⁷⁴.

Na podstawie tych ustaleń wyciąga filozof wniosek, że jeśli tylko ma się umiejętność rozpoznawania nakładania się na siebie obu porządków, rozpoznawania czystych pojęć w historycznych przejawach filozofowania, to „studiowanie historii filozofii jest studiowaniem samej filozofii i inaczej być nie może”⁷⁵. W ten właśnie sposób należy, jak się zdaje, rozumieć przywołane wcześniej słowa Nowickiego, że *Wykłady...* stanowić mogą źródło poznania filozofii samego Hegla. Nie należy jednak zapominać, że, zdaniem filozofa, stwarzają one przede wszystkim okazję poznania filozofii *tout court*.

Oczywiście, aby rozpoznać w empirycznej postaci, w jakiej historycznie występuje filozofia, jej postęp rozumiany jako rozwój *idei*, trzeba posługiwać się osiągniętym już wcześniej poznaniem samej *idei*. Zatem pisząc historię filozofii, która ma być paralełą filozofii rozumianej jako rozwijający się logicznie system pojęć, trzeba się odwołać do określonego — *właściwego* rozumienia filozofii. Jest to dla Hegla jedyna droga, by wyprowadzić historiografię z doksograficznego zaścianka i uprawiać jako naukę. „W przeciwnym bowiem razie — pisze — jak to widzimy w tak licznych historiach filozofii, pozbawionemu *idei* (*ideenlos*) spojrzeniu nastrocza się naturalnie tylko bezładne mnóstwo mniemań. I właśnie zadaniem tego, kto wyklada historię filozofii, jest ukazanie Wam

⁷⁴ Ibidem, s. 59. Hegel stwierdza zatem paralelizm historii filozofii i filozofii, porządku historycznego i porządku ahistorycznego, i powiada, że jeśli oderwać podstawowe pojęcia historycznych systemów filozofii od tego, „co wiąże się z ich zewnętrznym ukształtowaniem” („zastosowaniem do tego, co szczegółowe”), to otrzymamy różne stopnie określenia samej *idei* w rozumieniu logicznym. I odwrotnie, w postępie logicznym *idei* możemy dostrzec rozwój, jaki dokonuje się w wymiarze zjawisk historycznych. Trzeba tylko umieć rozpoznawać te czyste pojęcia w historycznych przejawach filozofowania — mimo różnic między następstwem logicznym (w porządku pojęć) a następstwem czasowym występującym w historii.

⁷⁵ Ibidem, s. 60.

[Hegel zwracał się tu do swych słuchaczy – M.T.] tej idei i wyjaśnienie w ten sposób zjawisk”⁷⁶.

Prawda w ujęciu Hegla nie ma jednak charakteru idei regulatywnej, a filozofia nie jest ciągiem nieskończonych zadań. Rozwój filozofii ma swój kres, spełnienie, i autor *Fenomenologii...* był przekonany, że właśnie opracowany przezeń system stanowi szczytowy punkt ewolucji filozoficznej teorii. Dlatego (tak mocno postulując przy tym rozbudzenie filozoficznej samowiedzy badacza dziejów filozofii, i to do tego stopnia, że widzi potrzebę pisanie wstępu do wykładu historii filozofii, wstępu, w którym wyartykułuje własne filozoficzne *credo* – co rozumie przez filozofię, co zatem jest przedmiotem jego dziejopisarstwa) przedstawia swoją wykładnię dziejów filozofii z punktu widzenia ich rezultatu. Owey „filozofii ostatniej” z przywołanego wcześniej fragmentu *Encyklopedii...* – filozofii najbardziej rozwiniętej, najbogatszej, a zarazem najkonkretniejszej. Jest to zatem – przyjmując Hegłowski punkt widzenia – historia filozofii pisana, by tak rzec, o szarej godzinie, o zmierzchu, gdy sowa Minierwy rozpoczęła swój lot. Jest to czas, w którym żadna z wcześniejszych postaci filozofii już nie odżyje („szarością o zmroku nie można niczego odmłodzić” – jak mówi słynne *dictum* z uwag wstępnych do *Zasad filozofii prawa*), ale zarazem czas to najstosowniejszy do tego, by wcześniejsze ukształtowania filozofii ogarnąć w całości i poznać. Karol Bal zauważa, że w Hegłowskiej strukturze czasu historycznego współczesność zajmowała centralne miejsce, była punktem wyjścia wszelkich operacji poznawczych nad przeszłością⁷⁷.

Na początku *Wstępu do historii filozofii* wyraża Hegel pogląd, że dyscyplina ta tylko wówczas jest nauką godną uwagi i – dodać trzeba w kontekście wymowy całości tego pionierskiego teoretyczno-metodologicznego wprowadzenia w dziejopisarstwo filozofii – nauką potrzebną, gdy „ma się sensowny i poważny pogląd (*eine würdige Ansicht*) na temat jej przedmiotu”⁷⁸. Jest to uwaga polemiczna wobec zastanych przez autora *Fenomenologii...* syntetycznych opracowań poświęconych przeszłości filozofii. Były to, zdaniem filozofa, syntezy bądź oparte na odmiennych rozumieniach filozofii, co usprawiedliwiałoby podnoszony wobec nich zarzut jednostronności, bądź pisane bez świadomości problemu, co skutkowało pracami przedstawiającymi wszystko to, co w danym okresie za filozoficzne uchodziło. W obu przypadkach były to „galerie

⁷⁶ Ibidem.

⁷⁷ Zob. K. BAL: *Hegłowskie wartościowanie...*, s. 185.

⁷⁸ G.W.F. HEGEL: *Wykłady...*, s. 19.

martwych *mniemań*”, na ogół niemających dla Hegla wiele wspólnego z filozofią w pełnym tego słowa znaczeniu – z „pojęciowym przedstawieniem czystych spekulatywnych myśli”. Zatem można posiadać wielką erudycyjną wiedzę na temat filozoficznych *mniemań*, ich logicznych uzasadnień i związków, a jednak nie rozumieć zdań wypowiedzianych przez filozofów. „Dlatego – pisze Hegel – nie brak wielotomowych, może nawet i uczonych historii filozofii, obywatelujących się bez poznania samego materiału, którym tyle się zajmowały. Autorów takich historii – dodaje – można porównać do zwierząt, które usłyszały razem wszystkie tony muzyki, ale jedno przy tym do ich zmysłu nie doszło, mianowicie harmonia tych tonów”⁷⁹.

Historię filozofii jako galerię *mniemań* uznaje Hegel za naukę zbyteczną i nudną. Mniemanie bowiem to subiektywne wyobrażenie, dowolna myśl, która u każdego może być inna. „Mniemanie jest *moje*, nie jest ono jako takie ogólną myślą, która istnieje sama w sobie i dla siebie”. W istocie jednak nie ma żadnych *mniemań* filozoficznych. „Filozofia – pisze – jest obiektywną nauką o prawdzie, nauką o jej konieczności, pojęciowym poznawaniem – a nie żadnym mniemaniem i wysuwaniem *mniemań*”⁸⁰. Jeśli oprzeć historię filozofii na doksograficznym rozumieniu filozofii, to wówczas jej znaczenie „sprowadza się do poznawania jedynie indywidualnej specyfiki innych ludzi, która u każdego z nich jest odmienna, a zatem są to osobliwości, stanowiące dla mnie coś obcego, wobec czego mój myślący rozum – stwierdza Hegel – nie jest wolny, w czym nie partycypuje”⁸¹. Jest to martwy materiał historyczny, czytamy dalej, treść, która w sobie jest próżna.

Ale historiografia filozoficznych osobliwości – doksografia – nie dość, że nudna i zbyteczna, może być, zdaniem Hegla, także niebezpieczna. Otóż powierzchowne rozumienie filozofii i jej dziejów sprawia, że okazuje się ona jako daremny wysiłek poszukiwania prawdy; wielość filozofii, z których każda pretenduje do miana prawdziwej, podważa zaufanie do filozofowania. Jeśli zderzyć z tym pogląd, że filozofia powinna być rzeczywistą nauką, pogląd, zgodnie z którym prawdziwa powinna być „jakaś jedna filozofia”, to rodzi się pytanie: która, po czym można ją poznać⁸²? Kwestia ta przypomina wyrażone w *Architektonice czystego rozumu* – (A 838, B 866) – analogiczne wątpliwości Kanta. Dla Hegla jest to wszelako

⁷⁹ Ibidem, s. 21.

⁸⁰ Ibidem, s. 38.

⁸¹ Ibidem, s. 40.

⁸² Ibidem, s. 42.

pytanie retoryczne — jego koncepcja filozofii (i historii filozofii) je oddala. Hegel — przypomnijmy — nie tylko nie podzielał obaw Kanta co do możliwości zrealizowania idei filozofii jako nauki, lecz był przekonany, że odyseja rozumu definitywnie osiągnęła swój kres w opracowanym przez niego systemie, że filozofia w nim właśnie uzyskała w końcu w pełni zobiektywizowaną formę. Tym samym nie jesteśmy już skazani na generowanie kolejnych mniemań i patrzeć na przeszłość filozofii z punktu widzenia nieredukowalnej wielości, lecz — w ramach studium dziejów filozofii — możemy ogarnąć ich całość z punktu widzenia osiągniętego rezultatu ewolucji filozoficznej teorii i z tejże perspektywy wymierzyć sens oraz znaczenie każdej doktryny z przeszłości — każdej filozofii subiektywnej, jak powiedziałby Kant. Otóż, powracając do przerwanej przywołaniem *Krytyki*... wątku Heglowskiej polemiki z historiografią doksograficzną, rozsądny człowiek musi, zdaniem Hegla, nabrać wątpliwości co do poznawczej wartości filozofii, jeśli przychodzi mu opierać się jedynie na powierzchownym ujęciu dziejów filozofii jako zbioru mniemań: „Z powszechnego, powierzchownego zapatrywania na historię filozofii — zgodnie z którym wynikałoby z niej tylko, że powstało wiele różnych myśli, wiele filozofii, które są nawzajem sobie przeciwstawne, wzajemnie sobie zaprzeczają i się obalają — wyprowadzony jest natychmiast dowód na to, jakoby cały wysiłek filozofii szedł na marne”⁸³. I dlatego właśnie dzieje filozofii powinny budzić zainteresowanie, a przede wszystkim zyskać powinny właściwy obraz⁸⁴.

Podsumowując i jednocześnie próbując nieco zwięźlej rozważyć pytanie, na czym polega filozoficzność Heglowskiej koncepcji historii filozofii, można powiedzieć, że Hegel odwołuje się (i w tym można upatrywać genezy dystynkcji Ricoeura) do rozróżnienia dwóch modeli historiografii filozofii, przy czym zdecydowanie dystansuje się od historiografii o charakterze doksograficznym. Za jej podstawowy mankament uznaje brak właściwego i konsekwentnie respektowanego określenia przedmiotu tej dyscypliny. Do *Wykładów*... w zasadzie nie dostrzegano tego problemu. Definicje filozofii, którymi operowano, były wieloznaczne. Odzwierciedlały historyczną rozmaitość i zmienność filozoficznych zainteresowań oraz zapatrywań, generując zarazem powierzchowny obraz nieredukowalnej wielości filozofii; obraz fałszywy, a dla filozofii

⁸³ Ibidem, s. 43.

⁸⁴ W przeciwnym razie przeszłość filozofii staje się „królestwem postaci należących do przeszłości, zmarłych, i to nie tylko w sensie cielesnym, jest ona bowiem królestwem obalonych systemów, należących do przeszłości w sensie duchowym”. Zob. ibidem.

zarazem nieużyteczny i niebezpieczny. Hegel oczywiście stara się unikać tych mankamentów, opierając się w swym studium przeszłości filozofii na silnych założeniach teoretycznych, z pełną świadomością przyjmowanych i z niezwykłą odwagą głoszonych. To właśnie postulat pogłębionej samoświadomości teoretycznej generuje przy tym potrzebę pisania *wstępu* do historiografii, w którym czytelnie powinna zostać wyartykułowana koncepcja przedmiotu tej dyscypliny: co to jest filozofia?⁸⁵.

Odrzucenie erudycyjnego dziejopisarstwa filozoficznych osobliwości – doksografii, oparcie zaś prezentacji dziejów filozofii na idei *jednej* filozofii rozwijającej się w czasie, następnie upatrywanie celu dziejopisarstwa w wyrazistym ukazaniu owego dynamicznego aspektu filozofii, słabo widocznego z innych perspektyw, choć mającego swą logiczną paralełę, która daje się systematycznie w filozofowaniu (a więc poza dyskursem historycznym) przedstawić – wszystko to stanowi podstawowe założenia Hegłowskiej historiografii filozofii.

Wydaje się przy tym, że, jak w przypadku Kanta, pisanie filozoficznej historii filozofii ma wedle Hegla sens jedynie z punktu widzenia kresu owego rozwoju. Jest to – przypomnijmy za Karolem Balem – naczelna zasada Hegłowskiego historyzmu. Po pierwsze dlatego, że istnieje wówczas realna podstawa, by ująć całość tego procesu i wymierzyć właściwe miejsce, jakie zajmują w nim poszczególne historyczne przejawy filozofowania. Po drugie zaś – i tu odnajdujemy kolejny Arystotelesowski trop – dlatego, że istnieje w tym przypadku (gdy znamy rezultat) możliwość

⁸⁵ Hegel widział u swoich bezpośrednich poprzedników – chodzi w tym wypadku o historyków filozofii – rodzącą się świadomość tych zagadnień, nie mógł jednak z oczywistych względów przystać na opis dziejów filozofii, który nie byłby „historią odkrywania *myśli* o Absolucie”, który narzucałby na przeszłość filozofii błędne jej rozumienie. W tym kontekście staje się zrozumiałe, dlaczego Hegel krytykował wcześniejszych historyków filozofii, którzy bądź nie mieli żadnego pojęcia filozofii, bądź narzucali swoje „ograniczone” pojęcia oraz koncepcje filozoficzne i z ich punktu widzenia opisywali dzieje filozofii. Wspomnieć tu można o W.G. Tennemannie i J.J. Bruckerze, o którym tak pisał w *Encyklopedii*...: „Historia filozofii *Bruckera* jest tak bardzo bezkrytyczna nie tylko w odniesieniu do zewnętrznych aspektów tego, co historyczne, ale również odnośnie do przedstawienia myśli, że przy starożytnych greckich filozofach można w niej znaleźć ze dwadzieścia, trzydzieści czy nawet więcej twierdzeń, które przytaczane są jako ich tezy filozoficzne, podczas gdy ani jedno nie pochodzi od nich. Są to wnioski, które wyciąga sam Brucker zgodnie z metodą złej metafizyki swoich czasów, przypisując je następnie owym filozofom jako ich twierdzenia”. Zob. G.W.F. HEGEL: *Encyklopedia*..., s. 17. Styl tej surowej opinii znajduje swe uzasadnienie tylko w bezwarunkowym przekonaniu o słuszności własnej koncepcji filozofii.

ogarnięcia całości z punktu widzenia *celu*, ku któremu zmierzał proces rozwojowy filozofii⁸⁶. Hegla zatem nie interesuje historiografia dla niej samej, lecz taka tylko, która realizować może cele istotne z filozoficznego punktu widzenia⁸⁷.

⁸⁶ G.W.F. HEGEL: *Wykłady...*, s. 166. Hegel pisał tu, że „w historii filozofii celem czyni się rozum, który rozwija się sam z siebie. Nie jest to żaden obcy cel, który wnosilibyśmy my. To rzecz sama jest tym, co leży tu u podstawy jako to, co ogólne, i jawi się w ten sposób jako cel, jako to, z czym same przez się muszą być porównywane jednostkowe ukształtowania i postacie”.

⁸⁷ O sile oddziaływania tego podejścia świadczą uwagi, jakie poczynił Danilo Facca, prezentując koncepcję filozofii i historii filozofii w zainicjowanej przez Marina Gentilego szkole padewskiej (zob. D. FACCA: *Szkola padewska i problem „nowoczesnego rozumu”*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2003, T. 48, s. 113–114). Zwrócił on mianowicie uwagę na to, że w pracach przedstawicieli tego środowiska zaznacza się kwestia rozróżnienia dwóch sposobów rozumienia historii filozofii i samookreślenia się w kontekście dostrzeżonych alternatyw. W ramach jednej z góry przyjmuje się określoną koncepcję filozofii („ideę co do tego, czym jest filozofia”) i z jej perspektywy ocenia inne filozofie, w ramach drugiej natomiast nie definiuje się filozofii, co, zdaniem padawczyków, skutkuje melanzem różnych wiadomości o filozoficznym i pozafilozoficznym charakterze. „Pierwszy model – pisał Facca – znajdujemy np. u Arystotelesa, który w świetle nauki o czterech przyczynach ocenia filozofie presokratejskie, ale także u Kanta, który wprowadza rozróżnienie między racjonalizmem i empiryzmem w celu przezwyciężenia obydwu we własnej filozofii. Model ten jest obecny także u Hegla, który dzieli poprzednie filozofie na obiektywne i subiektywne, pragnąc wykazać, że postęp w filozofii następuje wówczas, gdy przechodzi się od pierwszych z nich do drugich, która to koncepcja jest podstawą jego własnej filozofii”. (Ibidem, s. 113). Padawczycy opowiadają się za pierwszym, czyli wartościującym, podejściem – mimo wyraźnego ryzyka oceny różnych filozofii na podstawie obcych im kryteriów. Obecność tego ryzyka rekompensuje wszelako zachęta do otwartego artykułowania własnego filozoficznego stanowiska i do osądu dawnych filozofii z tej perspektywy. Tendencję niewartościującą reprezentują doksografowie, tacy jak Diogenes Laertios, który nie „zakłada [...] żadnej filozofii, toteż może podać bardzo wiele obiektywnych informacji, zarazem jednak wiele z nich jest absolutnie bezużytecznych i powoduje jedynie zamieszanie”. (Ibidem). Facca zauważa, że dla Enrica Bertiego (najwybitniejszego dziś przedstawiciela szkoły padewskiej) opowiedzenie się za koncepcją filozofii, której sednem jest tzw. metafizyka klasyczna, nie oznacza optowania za żadnym konkretnym systemem filozoficznym, lecz „powrót do filozofii *tout court*, jako takiej, w takiej formie, w jakiej pojmowali ją Grecy, tj. jako dogłębnie krytyczny i otwarty na całość rozum”. (Ibidem, s. 114). Dodaje też, że taka postawa historyków szkoły padewskiej „jest doskonałym przykładem filozoficznej historiografii o silnej orientacji teoretycznej, duchowo pokrewnej historiografii z pierwszej księgi *Metafizyki* Arystotelesa”. (Ibidem).

Historyzacja filozofii i nowy sens *filozoficzności* historii filozofii

W wykładzie inauguracyjnym pt. *O studiowaniu historii*, wygłoszonym w czerwcu 1895 roku w związku z objęciem funkcji Regius Professor of Modern History na Uniwersytecie w Cambridge, Lord Acton mówił: „W naszej epoce w pełni rozwiniętej historii ludzie nie akceptują warunków, w których przychodzi im żyć. Nie przyjmując niczego za pewne, cały czas usiłują zrozumieć, na czym stoją, jaką drogą podążają i jaka jest tego przyczyna. Dlatego właśnie historycy zdobywają nad nimi coraz większą władzę”⁸⁸. Słowa te, wyjaśniające wpływ historii na świadomość ludzi żyjących u progu fin de siècle’u, odnieść można na prawach analogii również do filozofów działających w tym okresie. W ostatnich dekadach XIX wieku sytuacja filozofii także daleka była od klarowności, a w podejmowanych przez filozofów próbach zrozumienia zachodzących zmian istotną rolę odegrała właśnie historia filozofii. W obliczu bowiem zdecydowanego odwrotu od idealizmu absolutnego po śmierci Hegla, a zwłaszcza wygenerowanego przez to zjawisko, stale pogłębiającego się kryzysu zaufania do filozofii, rozwój historii filozofii jako nauki dokonywał się, paradoksalnie, w sprzyjających warunkach, skutkując wszakże – co najbardziej tu istotne – zmianą charakteru *filozoficzności* historiografii, która z systematycznej zaczyna nabierać zabarwienia funkcjonalnego. Zmiana ta dokonuje się w specyficznych okolicznościach.

Otóż Karl Löwith, opisując w książce *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku* podział, spory, wreszcie rozkład szkoły heglowskiej – a jednocześnie kreśląc na tle tych wydarzeń panoramę filozofii niemieckiej po 1831 roku – zwraca uwagę na doświadczenie kryzysu filozofii, które towarzyszyło staroheglistom⁸⁹, i na podejmowane przez nich próby zachowania fi-

⁸⁸ LORD ACTON: *O studiowaniu historii*. W: IDEM: *W stronę wolności*. Tłum. J. i A. RZEGOCY. Kraków 2006, s. 105.

⁸⁹ Karl Rosenkranz trafnie, zdaniem Löwitha, uchwycił położenie filozofii po śmierci Hegla jako czas „grabarzy i fundatorów posągów”. Rudolf Haym natomiast, znacznie surowszy w ocenie szybko zmieniającej się sytuacji, pisał w *Hegel und seine Zeit* (cytuję za Löwithem): „Czas ów [kiedy można było być – jak pisał Löwith – albo heglistą, albo barbarzyńcą – M.T.] należy przywołać na powrót, aby uświadomić sobie, czym jest rzeczywiste panowanie i znaczenie systemu filozoficznego samo w sobie. Trzeba przypomnieć sobie ów patos, ową siłę przekonania heglistów roku 1830, którzy z całkowitą, śmiertelną powagą walczyli kwestię, jaka będzie treść dalszych dziejów świata, skoro wszak w filozofii Hegla duch świata osiągnął już swój cel, zdobył wiedzę o sobie samym. Trzeba to

lozofii Hegłowskiej „w czasach przewrotu”. Jedną z nich dokonuje się „na drodze historyzacji filozofii w ogóle do postaci historii filozofii”⁹⁰. Löwith wskazuje tu przede wszystkim Johanna Eduarda Erdmanna i Kunona Fischera. Pierwszy, nazywając siebie „ostatnim Mohikaninem” szkoły Hegłowskiej, rozważał w dodatku do drugiego wydania *Grundriß der Geschichte der Philosophie* pytanie, czy charakterystyczna dla filozofii niemieckiej od śmierci Hegła przewaga badań historycznych nad systematycznymi nie jest czasem „symptodem zgrzybiałości filozofii”. Dla Erdmanna, pisze Löwith, nie ulegało wątpliwości, że filozoficzne zainteresowania i dążenia w tym okresie nie polegały już na samodzielnym myśleniu, lecz na oglądzie tego, jak filozofowali inni. Świadomość historyczna miała dla Hegła charakter systematyczny, natomiast dla filozofów działających później „znamienne stało się to, że ich badania systematyczne można całkowicie pominąć, natomiast ich prace krytyczno-historyczne – jak na przykład Sigwarta, Rittera, Prantla, K. Fischera czy Trendelenburga – zachowują trwałą wartość. A jednak – kontynuuje Löwith – również w obrębie filozofowania systematycznego uwidacznia się odtąd dominacja elementu historycznego. Za regułę można już przyjąć, że partie historyczno-krytyczne stanowią więcej niż połowę dzieła. Mimo to można poczynić pocieszające spostrzeżenie, iż historia filozofii nie powstrzymuje od filozofowania, a filozoficzne przedstawienie historii filozofii samo już jest czymś filozoficznym. Pytanie, o czym się filozofuje, w zasadzie jest nieistotne – może to być przyroda, państwo czy dogmat – »dlaczegóż więc nie miałyby to być – jak teraz – historia filozofii?«”⁹¹.

Ernst von Aster natomiast w swej *Historii filozofii* tak charakteryzuje konsekwencje zmian zachodzących w sytuacji, gdy filozofia idealistyczna nie oparła się próbie czasu: „Od połowy wieku XIX upadek wiary w nieomyłność wielkich spekulatywnych systemów, dostrzegalny już w późnym idealizmie, znajduje wyraz w zdecydowanym zwrocie ku *historii filozofii*. Nie tylko uprawia się historię filozofii, ale tam, gdzie istnieje zainteresowanie dla systemów filo-

sobie przypomnieć, a następnie porównać z tym nieśmiałość, z jaką nasi współcześni hegliści – i to ci najuczciwsi i najwierniejsi systemowi – pozwalają sobie na twierdzenie, że Hegel dla rozwoju filozofii »był przecież nie bez znaczenia«. Zdaniem Löwitha, Haym stwierdza nie tylko upadek systemu Hegła, lecz „wyczerpanie się filozofii w ogóle”. Zob. K. LÖWITH: *Od Hegła do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*. Tłum. S. GROMADZKI. Warszawa 2001, s. 75, 80–81.

⁹⁰ Ibidem, s. 85.

⁹¹ Ibidem, s. 82–83.

zoficznych, dąży się do odnowienia filozofii przez nawiązanie do jakiegoś wybitnego myśliciela przeszłości przez rozbudowę i przebudowę jego systemu”⁹². Zwrot ów dokonał się, dodać warto, przede wszystkim na uniwersytecie, w ramach „filozofii profesjonalnej”.

To samo zjawisko opisał w książce *Filozofia w Niemczech 1831–1933* również Herbert Schnädelbach. Także w jego opinii pierwsze dekady po śmierci Hegla przynoszą zapoczątkowaną jeszcze przez samego autora *Fenomenologii ducha* „koniunkturę historii filozofii”. Co więcej, historiografia, w opinii tego badacza, jest bez wątpienia największym osiągnięciem filozofii akademickiej, co najmniej – jak pisze – do końca XIX wieku. Eduard Zeller, Kuno Fischer, Johann Eduard Erdmann to dla Schnädelbacha – tego samego zdania jest von Aster – główni przedstawiciele tej tendencji, a charakterystyczną cechą ich dziejopisarstwa stanowi to, że „wychodzą jeszcze bez oporów od Hegłowskiej idei immanentno-teleologicznego rozwoju filozofii w jej historii”, ale – zaznacza autor *Filozofii w Niemczech...* – interpretują ów rozwój w nowy sposób: w „duchu historyczno-empirycznym”, wskutek czego oddalają się od *stricte* filozoficznego rozumienia dziejów, a zbliżają – do historycznego⁹³.

Omawiany zwrot filozofii w stronę studium własnej historii to jednak dla Schnädelbacha przede wszystkim jeden z ówczesnych sposobów na *kryzys tożsamości filozofii* pohegłowskiej, z którego filozofowie usiłowali wychodzić różnymi drogami⁹⁴. Wyjaśniając

⁹² E. VON ASTER: *Historia filozofii*. Tłum. J. SZEWCZYK. Warszawa, s. 436–437. Von Aster pisze dalej: „Historycyzujący rys filozofii uniwersyteckiej tamtych czasów występuje tu z kolei w tendencji do nowego systematycznego uzasadnienia filozofii przez powrót do wielkich myślicieli przeszłości. U Trendelenburga był to Arystoteles, obecnie jest to Kant”. Ożywiano także – dodaje – myśl Hegla, Fichtego, Schellinga, Friesa. *Aeterni Patris* Leona XIII odrodziła myśl Akwinaty. Na kryzys wiary w „ostateczne systemy”, rozumiany jako czynnik stymulujący rozwój historii filozofii jako nauki, zwraca uwagę S. BORZYM: *Początki historii filozofii jako nauki*. W: IDEM: *Panorama polskiej myśli filozoficznej*. Warszawa 1993, s. 17.

⁹³ H. SCHNÄDELBACH: *Filozofia w Niemczech 1831–1933*. Tłum. K. KRZEMIENIOWA. Warszawa 1992, s. 151–152.

⁹⁴ W typologicznym ujęciu autor przywołanej książki wskazuje cztery drogi owych usiowań. Pierwsza to wykazanie, że filozofia jest jedną z nauk humanistycznych. Druga polegała na uznaniu samej nauki za filozofię epoki. Trzecia droga wiązała się z nowym zdefiniowaniem filozofii jako krytyki. Czwarta wreszcie sprowadzała się do rehabilitacji filozofii przez odmienne od zastanego uzasadnienie jej zadań i metod. „Wszystkie cztery metody radzenia sobie z kryzysem tożsamości po Heglu – pisał Schnädelbach – określają aż po dzień dzisiejszy kontrowersyjną samoświadomość filozofów”. Zob. *ibidem*, s. 149–150.

od tej strony zjawisko uhistorycznienia filozofii drugiej połowy XIX wieku, badacz ten zauważa, że wpisuje się ono w ten nurt dążeń, w którego ramach „filozofia próbuje dorównać nauce” i znaleźć w ten sposób dla siebie miejsce w spektrum uznanych dyscyplin naukowych poprzez badania „historyczno-hermeneutyczne”⁹⁵. Na tej drodze, twierdzi Schnädelbach, filozofię chciano określić jako naukę humanistyczną: „[...] jako historia filozofii filozofia uczestniczy w zwrocie Hegłowskiej filozofii ducha ku nauce humanistycznej (*Geisteswissenschaft*), i pojmuje samą siebie, jeśli chce być naukowa, jako naukę humanistyczną. I czyni to skutecznie, w obszarze historii filozofii bowiem może siebie rozumieć jako naukę badawczą, a wkrótce pojawia się też efekt naukowej intersubiektywności, stosowane są bowiem w niej te same metody, co w odnoszącej sukces nauce historycznej”⁹⁶. W innym miejscu, podejmując analogiczny problem, Schnädelbach pisze: „Kiedy następujące w XIX wieku zmiany w rozumieniu nauki wtrąciły filozofię w trwający do dnia dzisiejszego kryzys tożsamości, historyzacja filozofii reklamowała się jako środek zaradczy: jako historia filozofii mogła ona włączyć się w krąg rozwijających się właśnie nauk humanistycznych (*Geisteswissenschaften*) i mieć tym samym nadzieję na naukową reputację”⁹⁷.

Jednym z aspektów historyzacji było, sygnalizowane przez von Astera i dostrzegane również przez Schnädelbacha, zjawisko *renesansów*. Drogę do nich otwiera, zdaniem drugiego, powolne odchodzenie „od tradycyjnego myślenia w kategoriach postępu, które jeszcze początkowo określa filozoficzną historiografię”⁹⁸. Idąc za tą sugestią, można powiedzieć, że zanika w ten sposób ujmowanie dziejów filozofii oparte na filozoficznej idei przewodniej, wobec czego przestają one być w sensie teoretycznym monolitem. Sprzyja to właśnie rewitalizacji minionych systemów, które teraz ponownie stają się atrakcyjne: albo jako integralne całości, podsuwające „nowe” rozwiązania aktualnych problemów, albo jako rezerwu

⁹⁵ Ibidem, s. 149.

⁹⁶ Ibidem, s. 152. Elżbieta Paczkowska-Łagowska wyraża pogląd, że również dla Diltheya osadzenie filozofii w dokonaniach szczegółowych nauk humanistycznych miało stanowić remedium – jak powiada – na odrealnione spekulacje filozofii pierwszej połowy XIX wieku (w komentowanych przez tę badaczkę wypowiedziach Diltheya wskazywał on Hegla i Schellinga). Zob. E. PACZKOWSKA-ŁAGOWSKA: *Logos życia. Filozofia hermeneutyczna w kręgu Wilhelma Diltheya*. Gdańsk 2000, s. 39–40.

⁹⁷ H. SCHNÄDELBACH: *Morbus hermeneuticus – tezy na temat pewnej choroby filozoficznej*. W: IDEM: *Rozum i historia...*, s. 223.

⁹⁸ H. SCHNÄDELBACH: *Filozofia w Niemczech...*, s. 152.

światopoglądów, „które można przyjmować w zależności od stanowiska i dalej przetwarzać”⁹⁹.

Opisany przez Löwitha, von Astera i Schnädelbacha zwrot filozofii pohegłowskiej w stronę badań nad filozoficzną tradycją, nade wszystko zaś sam nowy kontekst historyczno-teoretyczny uprawiania historii filozofii po śmierci Hegla ukazują nowe oblicze filozoficznego zaangażowania historii filozofii (*filozoficzności* historii filozofii) – rys, który określić można jako *funkcjonalny*. Dla Kanta i Hegla – przypomnijmy – filozoficzność historii filozofii (przez pierwszego – postulowanej, przez drugiego – realnie uprawianej) wyrażała się w tym, że studium dziejów filozofii wraz z ich prezentacją opierało się na silnych założeniach filozoficznych – na apriorycznym schemacie, który dostarczał kryteriów porządkowania, interpretacji oraz oceny filozoficznej tradycji. Otóż teraz – w kontekście wygenerowanego pod wpływem kryzysu filozofii jej zwrotu ku badaniu własnej przeszłości – nie tyle dąży się świadomie do tego, by uprawiać historiografię, kierując się jakąś filozoficzną ideą przewodnią, lecz by uprawiając ją (czasem tylko projektując), wspierać filozofię w jej poszukiwaniu dla siebie nowej formuły. Historia filozofii zatem nie ztraca bynajmniej swego filozoficznego charakteru, przeddefiniowuje jedynie swe służebne względem filozofii cele, określając je w kontekście historyczno-teoretycznego *status quo* tej dyscypliny w omawianym okresie, a nie, jak wcześniej, w ramach zamkniętego systemu. Tendencja ta zaznacza się wyraźnie w dążeniach polskich filozofów i historyków filozofii na przełomie XIX i XX wieku.

⁹⁹ Ibidem, s. 153. Wydaje się, że i z tej strony mógł płynąć impuls do funkcjonalnego pojmowania samej filozofii jako formy światopoglądu; w tym sensie zjawisku renesansów towarzyszy relatywizacja wartości poznawczej filozofii, o której pisał Dilthey. Zob. W. DILTHEY: *Typy światopoglądów i ich rozwinięcie w systemach metafizycznych*. W: IDEM: *O istocie...*, s. 115–119.

Rozdział drugi

Maurycy Straszewski, Wincenty Lutosławski — kryzys, *historyzacja* i przyszłość filozofii

Stanisław Borzym, kreśląc preliminarza do badań nad koncepcjami historiografii filozofii uprawianej w Polsce, pisał, że rozwój i autonomizacja historii filozofii jako nauki możliwe były u nas dzięki rozwojowi odpowiedniej bazy instytucjonalno-czasopiśmienniczej. Ale również, jego zdaniem, czynnikiem, który nade wszystko zainicjował te procesy, był fakt, że wskazane w poprzednim rozdziale tendencje filozofii drugiej połowy XIX wieku znalazły wyraz w będącej pod zaborami Polsce. Zachwianie wiary „w wielkie, pomyślane jako ostateczne systemy: *exemplum* — Hegel”, w połączeniu z rozwojem zmysłu krytycznego i historycznego, zepchnęło — twierdził — w przeszłość „epokę *Systemmache-rei*”¹. Można zatem powiedzieć, że w atmosferze tak rozumianego filozoficznego przesilenia, w kontekście towarzyszącego mu zjawiska *historyzacji* filozofii oraz dokonującej się wraz z nią zmiany sensu filozoficznego zaangażowania studium dziejów filozofii, zaczynają rozbudzać się w Polsce badania historycznofilozoficzne, a co za tym idzie, zaczyna się rozwijać pogłębiaona, teoretyczno-metodologiczna samowiedza historiografii filozofii. Ona to

¹ Zob.: S. BORZYM: *Początki historii filozofii jako nauki*. W: IDEM: *Panorama polskiej myśli filozoficznej*. Warszawa 1993, s. 17; IDEM: *Rozwój historii filozofii jako nauki*. W: IDEM: *Panorama...*, s. 256–285. Podstawę niniejszego rozdziału stanowią dwa artykuły, które opublikowałem w „Principiach” — zob. M. TYL: *Historia filozofii wobec poszukiwań nowej formuły filozofowania — z myśli Wincentego Lutosławskiego*. „Principia” 2004, T. 39, s. 85–98; IDEM: *Maurycy Straszewski — filozofia dziejów filozofii w poszukiwaniu praw i zasad rozwoju filozofii*. „Principia” 2010, T. 53, s. 219–237.

w swym historycznym rozwoju stanowi zasadniczy przedmiot ni-niejszych badań.

To, że uprawiający historię filozofii w Polsce dostrzegają w omawianym okresie metamorfozy filozofii i wobec nich świadomie definiują perspektywy własnych badań, łączyć należy oczywiście z siłą oddziaływania filozofii uprawianej wówczas w Niemczech oraz z faktem, że wielu badaczy kształtowało swą formację filozoficzną w obszarze niemieckiej kultury filozoficznej – żyło zatem problemami tam rozważanymi i w naturalny sposób przenosiło je na grunt rodzimy. Od samego też początku centralna kwestia, którą podjęto w ramach refleksji teoretycznej, sprowadzała się do pytania o swoistość relacji łączącej filozofię ze studium jej dziejów, przy czym problem ten rozpatrywano w dwóch zachodzących na siebie płaszczyznach tematycznych. W ramach pierwszej z nich – funkcjonalnej – dążono do zdefiniowania zadań stojących przed historią filozofii w kontekście ogólnego *status quo* filozofii. W ramach drugiej – strukturalnej – rozważano problem przedmiotu historii filozofii jako nauki, właściwych jej metod, kwestię celów i kierunków możliwych badań. Wydaje się przy tym, że jedną z charakterystycznych cech tych dążeń, braną tu przede wszystkim pod uwagę, było to, że poszukiwano dróg łączących obie płaszczyzny, definiując kwestie strukturalne w kontekście funkcjonalnym.

Warto w związku z tym – szukając egzemplifikacji – przyjąć się, jak na zmiany w sposobie rozumienia filozofii reagowali projektami badań historycznych filozofii Maurycy Straszewski i Wincenty Lutosławski. Obu łączy bowiem podobna diagnoza stanu filozofii w ostatnich dekadach XIX wieku, dostrzeżenie jej zwrotu w stronę refleksji nad własną przeszłością i próba wykorzystania tej tendencji w celu wyprowadzenia filozofii z kryzysu. Obaj podejmują też – osadzoną w ówczesnych realiach historyczno-teoretycznych – refleksję nad charakterem genetycznych i heurystycznych powiązań studium dziejów filozofii z filozofią samą.

Herbert Schnädelbach, przypomnijmy, tłumaczył zjawisko historyzacji filozofii jako swoistą „ucieczkę do przodu”, mającą ratować resztki naukowego prestiżu filozofii. Do takiego wszakże wniosku dojść można, nie tylko wnikliwie analizując sytuację filozofii w epoce poheglowskiej, lecz przede wszystkim znając efekt końcowy podejmowanych prób, a zatem patrząc na nie z odpowiedniej, w tym wypadku ponadstuletniej perspektywy czasowej. To samo zjawisko można było jednak dostrzec, ale i odmiennie interpretować, będąc nie tylko świadkiem czy komentatorem, lecz nade wszystko bezpośrednim uczestnikiem toczących się wydarzeń.

Jubileusz i kryzys filozofii

W dniu 7 maja 1900 roku, na posiedzeniu działającego w Wiedniu towarzystwa filozoficznego, Maurycy Straszewski wygłosił wykład pt. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Philosophie*, którego tekst wydał później w języku polskim, jednak już pod zmienionym tytułem: *Pomysły do ujęcia dziejów filozofii w całości*². W pierwszych partiach swego wystąpienia, dokonując wstępnej ekspozycji tematu, odwołał się Straszewski do osobliwego wydarzenia, na które raczej nie zwracano w tym czasie uwagi. Chodziło o prawdopodobną rocznicę publicznego ogłoszenia przez Talesa poglądów na temat genezy i natury rzeczywistości, co miało, jego zdaniem, dokonać się około 600 roku p.n.e. i stanowić początek filozofii. W pełnych patosu słowach mówił dalej Straszewski o niezerwanej już nigdy później nici tradycji filozoficznego myślenia, o duchowym szlachectwie wszystkich filozofujących, szlachectwie, które nie tylko przysparza im i ich dyscyplinie dostojęstwa, lecz które nade wszystko pociąga za sobą określone obowiązki³.

Wydaje się, że te ostatnie wyakcentował Straszewski nieprzypadkowo. Tok jego wywodu bowiem szybko pozwala zdać sobie sprawę, że intencją wystąpienia nie była wcale chęć uczczenia „okrągłego jubileuszu” filozofii, które przyjąłoby formę laudacji podsumowującej dorobek dwudziestu pięciu wieków nieprzerwanego istnienia. Wątek dotychczasowych dokonań filozofii oczywiście Straszewski podjął. Omówił go jednak z zupełnie innego niż rocznicowy punktu widzenia.

Otóż „jubileusz” zastaje filozofię pogrążoną w kryzysie powszechnego niemal braku zaufania do jej dokonań i dalszych możliwości poznawczych⁴. To właśnie ten rodzaj filozoficznego doświadczenia zdeterminował w wykładzie sposób ujęcia atakowanej z rozmaitych pozycji filozofii. Narzucił określony wizerunek jej dziejów, pojmowanie statusu metodologicznego oraz dalszych perspektyw. Skłonił, krótko mówiąc, bardziej do apologii niż pochwał, przede wszystkim zaś — do szukania dróg wyjścia z zastanej sytuacji.

² M. STRASZEWSKI: *Pomysły do ujęcia dziejów filozofii w całości*. W: IDEM: *W dążeniu do syntezy. Pomysły i szkice z lat od 1877 do 1907*. Warszawa 1908, s. 105–152.

³ Zob. ibidem, s. 106.

⁴ Zob. ibidem, s. 106–107.

Jeśli przystać na taką wykładnię wiedeńskiego wystąpienia Straszewskiego, to nasuwa się spostrzeżenie, że kierunek owych poszukiwań wskazuje zarówno niemiecka, jak i polska formuła tematu wykładu. Oba tytuły sygnalizują, że poszukując recepty na kryzys, zwracał się on, jako rzecznik filozofii, w stronę studium jej dziejów. Skłaniał się zatem ku rozwiązaniom analogicznym do tych, które, jak zobaczymy, zaproponował także – dostrzegający ten sam problem – Wincenty Lutosławski w opublikowanym osiem lat wcześniej tekście *O znaczeniu i zadaniach historii filozofii*⁵. Z tego też punktu widzenia patrząc, można jego próbę zaangażowania historii filozofii w toczący się wówczas spór o filozofię wpisać – tak jak i próbę Lutosławskiego – w opisane przez Ernsta von Astera i Herberta Schnädelbacha zjawisko *historyzacji filozofii*, czyli – przypomnijmy – rozmaicie realizowanych w drugiej połowie XIX wieku, przede wszystkich w ramach niemieckiej tradycji filozoficznej, dążeń do wzmocnienia statusu filozofii dzięki odpowiednio zaprojektowanym badaniom historycznofilozoficznym⁶.

W stanowisku Straszewskiego odnaleźć można liczne analogie do poglądów Lutosławskiego. Wydaje się ono ciekawym, a tym samym i wartym analizy przypadkiem dlatego, że w ślad za formułowaniem postulatów teoretycznych szły – choć niedoprowadzone do końca – próby bezpośredniej realizacji ich w praktyce badawczej. Podobnie jak Lutosławski⁷, sygnalizuje Straszewski w kontekście kryzysu filozofii potrzebę „rozrachunku z przeszłością”. Dopiero po dokonaniu jej rewizji możliwe będzie zadowalające rozpatrzenie *problemu filozofii*, a także wskazanie właściwego kierunku jej przyszłego rozwoju. W przeważających wówczas opiniach wyrazem słabości filozofii była oczywiście znikomość lub wręcz całkowity brak wartościowych poznawczo dokonań tej dyscypliny. Ten tak często pod koniec XIX stulecia podnoszony argument przywołuje Straszewski i powiada: „Nie ma rady! Potrzeba złożyć rachunek! Jeśli filozofia ma uniknąć zagłady, to niechaj sama do tego zagadnienia zabierze się. Zaiste zagadnienie filozofii powinno stać się dla niej samej jednym z zagadnień naj-

⁵ Zob. W. LUTOSŁAWSKI: *O znaczeniu i zadaniach historii filozofii*. „Ateneum” 1892, T. 2, z. 3, s. 407–421.

⁶ Zob.: H. SCHNÄDELBACH: *Filozofia w Niemczech 1831–1933*. Tłum. K. KRZEMIENIOWA. Warszawa 1992, s. 151–152; E. VON ASTER: *Historia filozofii*. Tłum. J. SZEWCZYK. Warszawa 1969, s. 436–439. Por. także H. SCHNÄDELBACH: *Morbus hermeneuticus – tezy na temat pewnej choroby filozoficznej*. W: IDEM: *Rozum i historia*. Tłum. K. KRZEMIENIOWA. Warszawa 2001, s. 223.

⁷ Zob. W. LUTOSŁAWSKI: *O znaczeniu...*, s. 418–419.

ważniejszych. Słusznie można twierdzić, że to się nawet już stało!”⁸.

Historyzacja jako filozofia dziejów filozofii Perspektywy interpretacyjne

Uzasadniając to spostrzeżenie i obroną przez siebie historyczną perspektywę rozpatrywania zagadnienia filozofii, z pełną świadomością i dobrym wyczuciem zachodzących procesów opisyje Straszewski (jak Lutosławski w przywołanym tekście⁹) wskazany fenomen *historyzacji*. Odnotowuje zatem, że pod koniec XIX wieku pytanie o dorobek filozofii powszechnie stawiano na płaszczyźnie filozoficznej. Stwierdza, że każda nowa orientacja dokonuje rozliczenia z przeszłością, na szeroką skalę uprawiając historię filozofii. Ta wyraźna koniunktura na badania historyczne świadczy, w jego przekonaniu, o odczuwanej przez filozofów potrzebie przemyślenia przeszłości ich dyscypliny: „Widzimy przecież — pisał — jak prawie każdy świeżo powstały system usiłuje załatwić się z przeszłością, widzimy, na jak szeroką skalę uprawia się obecnie badanie dziejów filozofii. Stulecie właśnie kresu dobiegające dokonało w tym kierunku niewątpliwie najwięcej. Literatura dziejów filozofii narosła już do rozmiarów, że z trudnością przychodzi opanować ją. Czegóż to dowodzi? Oczywiście, potrzeby obliczenia się! Własne sumienie naukowe podnieca filozofów, aby raz nareszcie wykazali, do czego się doszło”¹⁰.

Zwrot filozofii w stronę badań historycznych traktował zatem Straszewski jako niezaprzeczalny fakt i nie tylko ów trend zauważył, lecz sam swoimi koncepcjami w ten nurt się wpisał, czyniąc to w sposób niezwykle wyrazisty już na poziomie przyjętej terminologii. Określił bowiem swoje poszukiwania i propozycję w tym zakresie jako „filozofię dziejów filozofii”.

Formułę tę i kryjący się za nią fragment rzeczywistości teoretycznej wyprowadził filozof, jak się zdaje, z tradycji myśli Hegłowskiej. Nawiązania do wykładni dziejów filozofii, którą zaproponował autor *Fenomenologii ducha*, do wielu innych motywów teoretycznych wziętych z jego systemu, tych zwłaszcza, które

⁸ M. STRASZEWSKI: *Pomysły do ujęcia...*, s. 107.

⁹ Zob. W. LUTOSŁAWSKI: *O znaczeniu...*, s. 407–409.

¹⁰ M. STRASZEWSKI: *Pomysły do ujęcia...*, s. 107–108.

wiążą się z koncepcją filozofii i studium jej historii, choć na ogół krytyczne, są w jego wypowiedziach liczne i nieprzypadkowe. Trop ten znajduje potwierdzenie także w późniejszej refleksji filozoficznej nad dziejami filozofii, którą podjęto w Polsce. Bogumił Jasinowski¹¹ oraz Stefan Swieżawski¹² swoje koncepcje badań historycznofilozoficznych kształtowali również w żywym dialogu z Heglem i – rzecz ciekawa – w analogicznych rozważaniach posługiwali się podobnym co Straszewski określeniem: „filozofia historii filozofii”¹³.

Pomysły teoretyczne Jasinowskiego i Swieżawskiego rozpatrzę szerzej w następnych rozdziałach. Teraz chciałbym jedynie zauważyć, że w obu przypadkach – choć punktem wyjścia, jak w ujęciu krakowskiego filozofa, jest odczuwana potrzeba przełamania kryzysu filozofii – kategoria ta występuje w nieco innych kontekstach znaczeniowych. W rozumieniu Jasinowskiego wskazuje ona wyższe piętro badań historycznofilozoficznych, w ramach których historyk ma możliwość konstruowania, na podstawie opracowanego wcześniej historycznego materiału, układów idealnych pojęć – „jedności strukturalnych”, jak je nazywał – systematycznie uprawianej filozofii¹⁴. Prawda historyczna schodzi tu na plan dalszy, a na czoło wysuwa się prawda w sensie filozoficznym. Podejście takie opiera Jasinowski na założeniu, że struktury teoretyczne, którymi operuje filozof, łączą się z sobą nie w sposób dowolny, lecz konieczny, i że ingerencja w jakiś element danej doktryny (systemu) spowodować może modyfikację elementów pozostałych. Historyk, dążąc do ujęć idealizacyjnych, ma prawo na tej podstawie korygować zastaną doktrynę, obnażać i naprawiać błędy filozofów, wypełniać luki, które zawierają ich koncepcje – słowem, ma przy takim podejściu możliwość filozofowania na podstawie dostępnego materiału historycznego. Przekracza w ten sposób, by tak rzec, granice historyczności empirycznej, wkraczając w przestrzeń czystej teorii. Jasinowski żywi nadzieję, że otwiera się w ten

¹¹ Zob. B. JASINOWSKI: *Stosunek historii filozofii do filozofii a proces rozwoju poznania naukowego*. „Przegląd Filozoficzny” 1934, z. 1, s. 343–346.

¹² Zob. S. SWIĘŻAWSKI: *Zagadnienie historii filozofii*. Warszawa 1966, s. 552–675.

¹³ Na temat Hegłowskiego rodowodu filozofii historii filozofii zob. V. LEŠKO: *Philosophy of the History of Philosophy. The Main Models and Results*. Tłum. P. ŠTEKAUER. Prešov 2003, s. 209–215.

¹⁴ Zob.: B. JASINOWSKI: *Stosunek historii filozofii...*, s. 344; IDEM: *Jedność myśli twórczej w filozofii Leibniza. Zarazem przyczynek do metodologii historii filozofii*. „Przegląd Filozoficzny” 1929, z. 3, s. 154–155; S. BORZYM: *Rozwój historii filozofii...*, s. 258–261.

sposób droga do filozofii wieczystej: „Perennis quaedam ex philosophiae historia evolvitur philosophia” — pisze¹⁵.

Dla Swieżawskiego natomiast filozofia historii filozofii stanowi nie jakąś wyróżnioną część, lecz filozoficzne dopełnienie historiografii, neutralizujące swoistą „słabość” tej dyscypliny. Chodzi o to, że w obliczu kryzysu filozofii badania historycznofilozoficzne powinno się, jego zdaniem, tak projektować, by pełniły funkcję służebną wobec aktualnie uprawianej filozofii systematycznej. „Historia philosophiae ancilla philosophiae” — to hasło wywoławcze jego koncepcji filozoficznego dziejopisarstwa¹⁶. Sama historiografia może odgrywać co najwyżej rolę „drogowskazu negatywnego” — uczyć, jak nie należy filozofować. Autor *Zagadnienia historii filozofii* pisze, że lekcja studium historycznego, odślaniającego przy odpowiednim nastawieniu badawczym logikę rozwoju filozofii, może uświadomić filozofowi, że poruszanie się w ramach pewnych typów filozofii (podobnie jak Jasinowski widział możliwość i potrzebę dążenia do ujęć idealizacyjnych) prowadzić może do nieusuwalnych aporii czy wręcz absurdów. Historia filozofii zatem tylko w sensie negatywnym zdolna jest nakierowywać filozofa na właściwą drogę myślenia. I w tym właśnie upatruje Swieżawski „praktycznej słabości” najlepiej nawet zaprojektowanych i realizowanych w praktyce badań historycznofilozoficznych. Zrekompensować może ją wszelako filozofia historii filozofii, rozumiana jako historiozofia. Tutaj, przyjąwszy za podstawę *stricte* już filozoficzną refleksję nad dziejami filozofii (stawianie pytań filozoficznych pod ich adresem), widzi Swieżawski możliwość nakreślenia „faktycznych linii rozwojowych filozofii”, odkrycia praw rządzących tym rozwojem oraz norm kierujących go we właściwą stronę¹⁷. Okazuje się, że — jak u Jasinowskiego — jest nią filozofia wieczysta. Tak zorientowana filozofia historii filozofii stanowi dla niego najbardziej filozoficzny wykwit historii filozofii¹⁸.

¹⁵ B. JASINOWSKI: *O istocie neoplatonizmu i jego stanowisku w dziejach filozofii*. „Przegląd Filozoficzny” 1917, z. 2–4, s. 263. Zob. także M. TYL: *Teoria poznania historyczno-filozoficznego w ujęciu Bogumiła Jasinowskiego*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2003, T. 48, s. 141–160.

¹⁶ Zob. S. SWIEŻAWSKI: *Zagadnienie...*, s. 399.

¹⁷ Zob. *ibidem*, s. 595–597.

¹⁸ Nie sposób — wymieniając obok siebie nazwiska Straszewskiego, Jasinowskiego i Swieżawskiego w kontekście teoretyczno-metodologicznej problematyki historii filozofii — nie odnotować innej jeszcze, osobiwej dość koincydencji. Otóż wszystkich trzech badaczy łączy Katolicki Uniwersytet Lubelski, z którym wiążą się ich kariery naukowe — w przypadku dwóch pierwszych na zasadzie epizodu, w przypadku Swieżawskiego w części zasadniczej. Jasinowski i Straszewski związali się z KUL-em na krótko, lecz, rzecz ciekawa, zaraz po sobie. Jasinowski

Omawiana kategoria pojawia się wszakże w polskiej literaturze filozoficznej w innym jeszcze kontekście, który warto tu, jak się zdaje, przywołać. Mianowicie Andrzej Mencwel, recenzując w 1965 roku na łamach „Kultury i Społeczeństwa” książkę Andrzeja Walickiego *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*¹⁹, używa określenia „filozofia historii filozofii” w znaczeniu, do jakiego przyzwyczaili nas teoretycy i metodologowie historii, którzy swoją dyscyplinę chętnie określają jako filozofię historii²⁰. Recenzent dostrzegł w uprawianej przez Walickiego historiografii idei wiele problemów teoretycznych, których przemyślenie może wykorzystać w swej pracy literaturoznawca. Oczywiście, nie te paralele są tu ważne, lecz jedynie kontekst użycia i sposób rozumienia omawianej kategorii. Otóż filozofia historii filozofii jest dla Mencwela obszarem, a zarazem „praktyką” docierania do teoretycznych założeń oraz warunków uprawiania historiografii idei; zespołem działań tworzącym obszar teoretyczno-metodologicznej samowiedzy historyka. Chodzi tu o to, by wszechstronnie zrozumiał siebie, przemyślał, w jaki sposób przedmiot jego badań i zastosowana metoda warunkują się nawzajem. Przede wszystkim zaś jednak — by uchwycił typ i zasady kontaktu, jaki nawiązuje z przeszłością. Historia — pisze — „którą uprawiamy dzisiaj bądź którą usiłujemy uprawiać, jest sposobem ustanawiania pewnej relacji znaczącej pomiędzy przeszłością a teraźniejszością, jest zawsze jakimś sposobem aktualizowania tego, co w myśleniu, działaniu, odczuwaniu ludzi przeszłości posiada jakiś sens dla nas”²¹. Filozofia historii filozofii służy także opracowaniu bądź rekonstrukcji przesłanek wartościujących, z jakich wynika proces badawczy. Ważne stają się wówczas pytania o motywacje i cele, które determinują zarówno bohaterów prac historyków idei, jak i ich samych.

wykładał w roku akademickim 1918/1919, Straszewski w latach 1919/1921. Świeżawski współorganizował na nowo studia filozoficzne na KUL-u po II wojnie światowej. Wydaje się jednak, że Straszewski nie inspirował teoretycznie młodszych kolegów. Trzeba natomiast zauważyć, że Świeżawski znał i przywoływał poglądy Jasinowskiego — zob. np. ibidem, s. 309. O pracy uczonych na KUL-u pisze S. JANECZEK w: *Filozofia na KUL-u. Nurty, osoby, idee*. Lublin 2001.

¹⁹ Zob. A. MENCWEL: *Filozofia historii filozofii*. (Rec.: A. WALICKI: *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*. Warszawa 1964). „Kultura i Społeczeństwo” 1965, nr 2, s. 221–229.

²⁰ Zob.: J. TOPOLSKI: *Jak się pisze i rozumie historię*. Warszawa 1998, s. 242; E. DOMAŃSKA, J. TOPOLSKI, W. WRZOSEK: *Między modernizmem a postmodernizmem. Historiografia wobec zmian w filozofii historii*. Poznań 1994, s. 3–4; K. ROSNER: *Narracja, tożsamość i czas*. Kraków 2003.

²¹ A. MENCWEL: *Filozofia historii...*, s. 222.

Po Straszewskim, który — przypomnijmy — operował określeniem „filozofia dziejów filozofii”, zarysowano zatem w ramach polskiej tradycji filozoficznej trzy obszary badań związanych z uprawianiem historii filozofii, które określono jako „filozofię historii filozofii”. Eksponując specyfikę każdego z nich, można powiedzieć, że pierwszą propozycję w tym zakresie — postulowaną przez Jasinowskiego — charakteryzuje korygująco-normatywne filozofowanie na podstawie materiału historycznego. Drugą — opracowaną przez Swieżawskiego — cechuje nastawienie historiozoficzne, wyrażające się w poszukiwaniu praw i norm rozwoju filozofii, które ów rozwój nakierowują na właściwą drogę. Trzecia zaś — opisana przez Mencwela — jest teorią i metodologią historii idei.

Żaden z przywołanych badaczy nie powoływał się na Straszewskiego — nie ma zatem mowy o kontynuacji jego pomysłów teoretycznych. Wydaje się jednak, że łączy ich wszystkich coś więcej niż tylko werbalne podobieństwo podstawowej kategorii, że wszyscy, powodowani analogiczną intencją, poruszają się w tej samej przestrzeni teoretycznej. Analizując zatem Straszewskiego koncepcję odczytania przeszłości filozofii i propozycję korzystania z niej w projektowaniu przyszłości tej dyscypliny, warto spojrzeć na nie zarówno z punktu widzenia zjawiska *historyzacji* — będzie on dogodny również podczas analizy pomysłów Wincentego Lutosławskiego podjętej w drugiej części rozdziału — jak i wskazanych ujęć filozofii historii filozofii.

Filozof i filozofia — „żywoty równoległe” W poszukiwaniu pewności

Intelektualne biografie filozofów na ogół korespondują z biografią filozofii. Filozofowie żyją problemami filozofii swoich czasów, poruszają się w teoretycznym polu, jakie wyznacza aktualna faza jej rozwoju, i nawet jeśli można wskazać wyjątki, których ta zasada nie obejmuje, dotyczy ona z pewnością wielu myślicieli reagujących na losy filozofii w drugiej połowie XIX wieku. Przykładem choćby Franz Brentano, który w 1874 roku, obejmując profesurę w c.k. Szkole Wyższej w Wiedniu, jako temat wykładu inauguracyjnego wybrał właśnie ówczesny stan filozofii. Tytuł swojemu wystąpieniu nadał Brentano nader wymowny — *O powo-*

*dach zniechęcenia w dziedzinie filozofii*²². Przywoławszy filozoficzne wzloty myślenia systemowego z początku wieku, wylicza w nim i analizuje argumenty podnoszone przeciw filozofii w drugiej jego połowie, przekonując jednocześnie, że niekorzystny wizerunek filozofii to efekt anachronicznych i upraszczających poglądów na temat tej dyscypliny. Krytycy filozofii nie rozumieją, że ona stale się rozwija, że jej teraźniejszość to stan tylko przejściowy między minionym już „zwyrodniałym sposobem filozofowania a adekwatnym badaniem”²³. Filozofia silnie związana z naukami przyrodniczymi, zainspirowana ich metodami, może być spokojna o swą przyszłość. Będzie – przewidywał – dopełniać obraz rzeczywistości uzyskany dzięki przyrodoznawstwu, podejmować zagadnienia metafizyczne (na przykład prawo powszechnej przyczynowości, prawo wzajemnego oddziaływania sił przyrody), do których się ono zbliża, a nie jest w stanie kompetentnie ich rozwiązać. Roli filozofii upatrywał także w rozwiązywaniu problemów społecznych, ponieważ zjawiska społeczne to w istocie zjawiska psychologiczne i „jako siły porządkującej nie można tu – twierdził – przywołać wiedzy innej niż znajomość praw psychicznych, a więc wiedzę filozoficzną”²⁴.

Wskazany problem rzeczywiście musiał ze szczególną mocą narzucać się filozofującym na początku lat siedemdziesiątych XIX wieku – przynajmniej w środowisku wiedeńskim, z którym Straszewski był w tym okresie związany²⁵ – skoro dwa lata wcześniej (w 1872 roku) w swym habilitacyjnym wykładzie podjął analogiczną kwestię, ujmując ją w formule: *O zadaniach i stanowisku filozofii wobec dzisiejszej umiejętnej wiedzy*²⁶. Wystąpienie poświęcone było – jak u Brentana – diagnozie ówczesnego stanu filozofii i dyskusji z podnoszonymi przeciw niej, niszczącymi argumentami. Dwudziestoczteroletni wówczas filozof znajdował się dopiero u progu swej filozoficznej drogi i naukowej kariery, dlatego też zainteresowanie się zagadnieniem statusu teoretycznego fi-

²² Zob. F. BRENTANO: *O powodach zniechęcenia w dziedzinie filozofii*. Tłum. J. SIDOREK. „Principia” 1998, T. 21–22, s. 7–19.

²³ Ibidem, s. 17.

²⁴ Ibidem, s. 19.

²⁵ Straszewski studiował w Wiedniu w latach 1867–1869, tam też doktoryzował się w roku 1870.

²⁶ Swój wykład habilitacyjny wygłosił Straszewski na Uniwersytecie Jagiellońskim 6 lipca 1872 roku. Zob. poprawione i uzupełnione drugie wydanie owego wykładu: M. STRASZEWSKI: *O zadaniach i stanowisku filozofii wobec dzisiejszej umiejętnej wiedzy*. Kraków 1877. Pierwodruk wykładu, jak pisze Straszewski w *Przedmowie* do owego drugiego wydania, ukazał się na łamach październikowego numeru „Przeglądu Polskiego” w roku 1872.

lozofii oraz jej perspektyw z pewnością nie dziwi, ale i nabiera innej niż w przypadku Brentana wymowy. Zwłaszcza w sytuacji, którą Straszewski, jako młody adept filozofii, zastał. Po latach tak wspominał tamten okres: „Gdy zawód naukowy rozpoczynałem, filozofia znajdowała się w stanie zupełnego upadku; ruch filozoficzny świata przechodził jedną z najbardziej krytycznych chwil; zdawało się, że filozofia swoją rolę już skończyła. Nie było żadnego kierunku, do którego mógł przyłączyć się umysł młody, zapatrzony w przyszłość, nie w przeszłość. Oddawanie się studiom filozoficznym uchodziło powszechnie za jakiś rodzaj czy dziwactwa, czy umysłowego zboczenia, najbliżsi starsi doradcy odradzali mi obierania sobie takiego zawodu. Stan filozofii w latach siedemdziesiątych zachęcającym nie był”²⁷.

Jednakowoż pierwsze filozoficzne poszukiwania Straszewskiego, przede wszystkim zapoznanie się z XIX-wieczną filozofią angielską dzięki lekturze między innymi prac Johna S. Milla, utwierdziły go w przekonaniu, że droga odrodzenia filozofii, którą w czasach studenckich wskazywał mu Rudolf Hermann Lotze i Friedrich Albert Lange – podjęcie problematyki metafizycznej na gruncie filozoficznego empiryzmu²⁸ – jest drogą słuszną. Lektury te zrodziły wszakże również głód pewności, czy rzeczywiście idzie we właściwym kierunku, „że – jak pisał – droga, na którą się wchodzi, jest przez samą naturę filozoficznego rozwoju wskazana”²⁹.

Sposobem na zaspokojenie owego głodu stało się wkroczenie na teren historii filozofii i choć pierwsze rozeznania były tu dla Straszewskiego obezwładniające, ponieważ przeszłość filozofii ukazała mu się początkowo jako chaotyczne zbiorowisko rozmaitych poglądów i doktryn, to jednak z czasem ów „obrachunek z przeszłością”, jak go później określał, mający upewnić go w słuszności obranej drogi, przybrał postać wyraźnie ukierunkowaną, a z „chaosu” począł wyłaniać się ład. Straszewski nadał bowiem swym studiom filozoficznej przeszłości perspektywę wyraźnie historiozoficzną. Chciał odkryć nie tylko prawdę o filozoficznej przeszłości, lecz przede wszystkim obiektywne prawa rządzące historycznym rozwojem filozofii. Spodziewał się, że ich uchwycenie stanowić będzie niezawodne kryterium trafności wy-

²⁷ M. STRASZEWSKI: *W dążeniu...*, s. X. Zob. także IDEM: *W sprawie metafizyki*. W: IDEM: *W dążeniu...*, s. 265.

²⁸ Źródła inspiracji Straszewskiego zestawia N. LUBNICKI w monograficznym opracowaniu jego filozofii: *Maurycy Straszewski – empirysta i metafizyk*. W: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*. T. 3. Red. B. SKARGA. Warszawa 1977, s. 7–9.

²⁹ M. STRASZEWSKI: *W dążeniu...*, s. XIV.

boru nie tylko właściwej orientacji filozoficznej w sensie indywidualnym (dla siebie), lecz także, generalnie, pomoże wyprowadzić filozofię z kryzysu przez zwrot w stronę, którą wyznacza właściwy jej, immanentny rytm rozwojowy. Cel indywidualny łączył zatem krakowski uczony z celami, do których dążyć ma sama filozofia³⁰.

Prawa rozwoju filozofii

Chcąc zrozumieć na czym, zdaniem Straszewskiego, polegają filozoficzne możliwości historiografii filozofii i jak można je dla dobra filozofii wykorzystać, trzeba nieco bliżej przyjrzeć się określeniu zadań, jakie stawiał filozof dziejopisarstwu, którego stan w czasach, gdy zainteresował się tą dyscypliną, był nie mniej – jego zdaniem – niekorzystny, co stan filozofii. Historia filozofii przeżywa zastój, pisał w szkicu *O znaczeniu badań nad filozofią Wschodu* (1894)³¹. Wprawdzie dokonano wiele w zakresie badań faktów szczegółowych (dobrze rozpoznano rozmaite systemy, poglądy, aparaturę pojęciową, spisano dzieje różnych szkół filozoficznych, monograficznie opisano filozofię różnych epok), mimo to jednak na tak przygotowanej podstawie nie osiągnięto jeszcze właściwego celu, którym charakteryzować się powinny wszelkie syntetyzujące badania historyczne w tej dziedzinie. Nie ujęto mianowicie całości dziejów filozofii w taki sposób, by otrzymać zadowalającą odpowiedź na pytanie: „[...] czym właściwie filozofia w przeszłości była i na czym polega istota jej rozwoju dziejowego”³². W związku z tym, chcąc zrozumieć znaczenie filozofii, sens dwóch i pół tysiąca lat jej istnienia – a jest to dla Straszewskiego, podkreślmy raz jeszcze, warunkiem rozwijania filozofii dzisiaj – trzeba, powiada on, filozofować nad jej dziejami³³. Nie może się ono jednak sprowadzać do samej tylko krytyki poprzedników lub do eklektycznej syntezy: „Należy koniecznie – akcentował –

³⁰ Ibidem.

³¹ Zob. M. STRASZEWSKI: *O znaczeniu badań nad filozofią Wschodu*. W: IDEM: *W dążeniu...*, s. 89–90.

³² Ibidem, s. 90.

³³ Zob. M. STRASZEWSKI: *Dzieje filozofii w zarysie*. T. 1: *Dzieje filozofii na Wschodzie z ogólnym do dziejów filozofii wstępem*. Kraków 1894, s. 77. Czytamy tu między innymi: „Obecnie, każdy myśliciel, który pragnie posunąć się w filozofii choćby o krok naprzód, musi koniecznie filozofować nad jej dziejami”.

dążyć do wykrycia praw i zasad dziejowego rozwoju filozofii i zasady te zużytkować w zakresie teorii wiedzy, a wówczas dopiero oddadzą dzieje filozofii istotne jej samej usługi³⁴.

Jeśli jednak filozofię dziejów filozofii rozumieć jako obszar poszukiwania praw i zasad rozwoju filozofii, to nie sposób oczywiście nie zauważyć, że w XIX wieku fundatorami takich badań byli Hegel oraz Comte. Straszewski do takiej – historiozoficznej – perspektywy uprawiania historii filozofii wyraźnie nawiązuje³⁵. Jednak, w jego przekonaniu, ich dokonania obarczone były istotnym mankamentem. Pisał bowiem: „Drogi przyszłości rozświetlić nam może tylko dokładne poznanie przeszłości! Tak samo i na polu filozofii czym filozofia w przyszłości być może, to wskaże nam prawdziwe, umiejętne badanie tego, czym była i czym jest obecnie. Powiadamy, prawdziwie umiejętne badanie, to znaczy badanie wolne od wszelkich z góry powziętych zapatrywań, a sięgające poza szczegóły do praw w chaosie szczegółów i w całym procesie rozwojowym ukrytych. Dlaczegożby na tej drodze nie miały stać się głównym przedmiotem filozofii dzieje jej samej?”³⁶. Na to pytanie odpowiada Straszewski twierdząco. Rzecz w tym jednak, by owej filozofii nie tworzyć apriorycznie, lecz aby ją niejako z dziejów filozofii wydobyć. Błąd tkwił w przypadku Comte’a i Hegla w podejściu spekulatywnym i konstrukcyjnym, a konsekwencją takiej praktyki miał być kryzys zaufania do historii filozofii, który – jak sygnalizowałem wcześniej – krakowski uczony stwierdzał i któremu starał się zaradzić, wierząc w twórczy i filozoficzny potencjał tej dyscypliny. Widział zresztą symptomy przeobrażania się

³⁴ Ibidem. Warto w tym miejscu zauważyć, że postulowaną przez Straszewskiego perspektywę patrzenia na dzieje filozofii niemal od razu zauważył K. Twardowski, któremu posłużyła ona za punkt wyjścia zaprezentowania filozofii dziejów filozofii, jaką uprawiał F. Brentano. Twardowski podzielał niechęć Straszewskiego do poszukiwania praw, które rządzą dziejami filozofii w myśl orientacji apriorycznej, i wiele spodziewał się po podejściu konstrukcyjnym, ale aposteriorycznym. Jak Straszewski, uważał również, że filozofię historii filozofii uprawiać można z pożytkiem dla filozofii systematycznej (wskazać na podstawie odkrytych praw rozwojowych właściwy kierunek na przyszłość) i na przykładzie *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand* (Stuttgart 1895) Brentana starał się to pokazać. Zob. K. TWARDOWSKI: *Franciszek Brentano a historia filozofii*. W: IDEM: *Rozprawy i artykuły filozoficzne*. Lwów 1927, s. 229–242. (Pierwodruk w: „Przełom” [Wiedeń] 1895, nr 11, s. 335–346).

³⁵ Warto odnotować, że krakowski uczony za pomysłodawcę tego typu dziejopisarstwa uważał I. Kanta. Zob. M. STRASZEWSKI: *Dzieje filozofii...*, s. 43–44. Por. także M. TYL: *Immanuel Kant – z genealogii teoretycznej samowiedzy historii filozofii*. W: *Pytania i perspektywy transcendentalizmu. W dwusetną rocznicę śmierci Immanuela Kanta*. Red. A.J. NORAS. Katowice 2006, s. 112–123.

³⁶ M. STRASZEWSKI: *Dzieje filozofii...*, s. 78.

jej w pożądanym kierunku — odkrywanie nowych pól badawczych, zmiany metod i perspektyw opracowywania materiału, a przede wszystkim pogłębiającą się świadomość znaczenia badań nad przeszłością filozofii dla samej filozofii³⁷.

Należy zatem poniechać apriorycznych konstrukcji, nie można wszelako nie uwzględniać nowych faktów i możliwości. Dostrzegł je filozof w wyodrębnieniu się na gruncie humanistyki ostatnich dekad XIX wieku szerokiego nurtu badań historii i kultury ludów Wschodu. Był to silny, jego zdaniem, impuls w rozwoju nauk humanistycznych, skutkujący powstaniem nowych typów wiedzy o charakterze komparatystycznym, na przykład językoznawstwa, historii religii czy historii sztuki³⁸. Historycy filozofii hołdują jednak na ogół tradycyjnemu podejściu, traktując fenomen powstania i rozwoju filozofii jako coś swoistego dla kultury Zachodu³⁹. To zaś utrudnia uchwycenie rzeczywistych prawidłowości rozwojowych dlatego, że zawęża przestrzeń ich poszukiwania⁴⁰.

Straszewski zgłosił więc potrzebę rewizji tego podejścia, filozofie orientalne bowiem w świetle badań nad kulturami Wschodu były dla niego bezspornym faktem. Okazuje się przy tym, że filozofia na przykład w Indiach jest zjawiskiem o wiele starszym niż na Zachodzie, wielopostaciowym i stale się rozwijającym⁴¹. Postulował w związku z tym rozpoczęcie badań porównawczych dotyczących dziejów filozofii: „Jak dzięki zapoznaniu się z językiem

³⁷ Zob. ibidem, s. 65–66.

³⁸ Zob. M. STRASZEWSKI: *O znaczeniu...*, s. 92.

³⁹ Zob. M. STRASZEWSKI: *Powstanie i rozwój pesymizmu w Indiach*. Kraków 1884. W *Przedmowie* do tej rozprawy Straszewski oświadczył, że pracuje „od dłuższego już czasu” nad całościowym opracowaniem dziejów filozofii, którego pierwsza część ma zostać w całości poświęcona dziejom filozofii na Wschodzie. Już wówczas — dziesięć lat przed publikacją *Dziejów filozofii na Wschodzie z ogólnym do dziejów filozofii wstępem* — w określeniu tematyki tego tomu przyświecała mu intencja poddania rewizji tradycyjnych w niemieckiej historiografii filozofii zapatrywań na genezę filozofii jako zjawisko charakterystyczne li tylko dla tradycji kulturalnej Zachodu: „W ciągu studiów swoich — pisał — nabrałem zupełnie innego przekonania, a mianowicie, że dziejowy rozwój filozofii przedstawia nam się w trzech głównych typach, którymi są: chiński, indyjski i europejski”. Ibidem, s. XI. Zob. także IDEM: *Pomysły do ujęcia...*, s. 110–111.

⁴⁰ Zob. na ten temat: J. SKOCZYŃSKI: *Czy od Straszewskiego można się czegoś nauczyć?*. W: *Historia filozofii polskiej. Dokonania — poszukiwania — projekty*. Red. A. DZIEDZIC, A. KOŁAKOWSKI, S. PIERÓG, P. ZIEMSKI. Warszawa 2007, s. 72.

⁴¹ Zob. M. STRASZEWSKI: *O znaczeniu...*, s. 94. W rozprawie *Co to jest filozofia?* Straszewski stwierdza: „[...] potrzeba filozofowania musi być wspólną całej ludzkości, jak wspólnem jest jej religijne uczucie. Nie ma w tej mierze — dodaje — żadnych uprzywilejowanych ras...”. IDEM: *Co to jest filozofia?*. W: IDEM: *W dążeniu...*, s. 239–240.

sanskryckim powstało językoznawstwo porównawcze, jak zbada-
nie indyjskiej mitologii umożliwiło naukę religii porównawczą, tak
znajomość filozofii indyjskiej otwiera nam drogę do historii filo-
zofii porównawczej”⁴². Taki właśnie charakter chciał nadać uprawia-
nej przez siebie historiografii i widział w tym wielką szansę dla tej
dyscypliny, zwłaszcza w kontekście zadań, jakie z nią łączył. Wie-
rzył, że porównawcze wyjście poza tradycję filozofii europejskiej
dostarczy nowych danych do uogólnień, a przede wszystkim
zobiektywizuje ustalenia.

Pojawiają się tu wszelako problemy metodologiczne, które au-
tor *Dziejów filozofii w zarysie* na wielu płaszczyznach podejmuje,
dając – jako historyk filozofii – przykład rzadkiej samoświadomo-
ści teoretycznej. Kluczową sprawą staje się dla niego koncepcja fi-
lozofii, stanowiąca podstawowe założenie nowych badań porów-
nawczych. Ujmuje ją w sposób funkcjonalny, widząc wyróżnik
filozoficzności nie tyle w zajęciu się określoną problematyką, któ-
ra za filozoficzną uchodzi, ile w zaspokajaniu przez filozofię
określonych potrzeb ludzkich. Jego zdaniem, człowiek z natury
swej dąży do harmonijnego poglądu na świat, do całościowej
(ostatecznej) syntezy wiedzy o świecie⁴³. Odnajdujemy zatem
u Straszewskiego motyw, rzec by można, diltheyowski, jako że
podstawowe zadanie i funkcję filozofii – o czym pisze wprost –
widzi (jak Dilthey) w sformułowaniu zasad światopoglądu oraz
w takim badaniu człowieka, które pozwoli uchwycić jego istotę,
przeznaczenie, a przede wszystkim zbudować „teorię ideału”,
wskazując jednocześnie drogi jego realizacji⁴⁴. Dokonuje się to
właśnie w dążeniach ku całościowej syntezie wiedzy o świecie –
głównym zadaniu filozofii. Do tego celu, który nazywał „celem
idealnym”, filozofia zmierza powoli. Synteza jest zatem jakby ideą
regulatywną dla dążeń filozofujących, natomiast treścią i przed-
miotem dziejów filozofii jest rozwój pojęć i poglądów w tym za-
kresie. Stąd też zadanie dla historyka filozofii: systematyczne ba-
danie i odtwarzanie zachodzących w niej przemian⁴⁵.

⁴² M. STRASZEWSKI: *O znaczeniu...*, s. 95–96.

⁴³ Zob. M. STRASZEWSKI: *Dzieje filozofii...*, s. 4.

⁴⁴ Zob. ibidem, s. 4–5. Zob. także W. DILTHEY: *Typy światopoglądów i ich roz-
winięcie w systemach metafizycznych*. W: IDEM: *O istocie filozofii i inne pisma*.
Tłum. E. PACZKOWSKA-ŁAGOWSKA. Warszawa 1987, s. 126. Czytamy tu między inny-
mi, że struktura światopoglądu „jest każdorazowo systemem, w którym na pod-
stawie pewnego obrazu świata rozstrzygnąć można pytanie o znaczenie i sens
świata i na tej podstawie wyprowadzić ideał, dobro najwyższe, najogólniejsze za-
sady kierowania życiem”.

⁴⁵ Zob. M. STRASZEWSKI: *Dzieje filozofii...*, s. 7.

Jeśli tak właśnie, to znaczy funkcjonalnie, pojmować filozofię, jako dyscyplinę poszukującą światopoglądowej syntezy pod kątem odnalezienia ideału życia, w którym spełni się przeznaczenie ludzkiej egzystencji, to nie dziwi wcale, że Straszewski – za wielu ówczesnymi badaczami kultur Wschodu – wnosił o szukanie filozofii poza obszarem tradycji kulturalnej Zachodu⁴⁶. Dostrzegał bowiem, jak oni, analogiczne dążenia światopoglądowe właśnie na Wschodzie. W sporze zatem o to, czy filozofia jest zjawiskiem typowo zachodnim, czy też ponadkulturowym, opowiadał się po stronie podejścia otwartego, pluralistycznego⁴⁷.

Komplikuje się tu jednak kwestia uporządkowania materiału historyczno-filozoficznego według kryteriów czasowych – kwestia periodyzacji dziejów filozofii. Tradycyjnie uwzględniano w niej tylko dzieje filozofii europejskiej, podczas gdy Straszewski włączyć chce w obraz filozoficznej przeszłości, jako jego nieodzowny element, myśl rozwijającą się niezależnie i w dodatku znacznie wcześniej na Wschodzie. Traktuje jej odmiany jako w pełni odrębne i niezależne od zachodniego typu filozofowania, które rozwijają się według dających się zauważyć prawidłowości. Można zatem na równych prawach zestawiać je z filozofią europejskiego kręgu kulturowego. Ale wymaga to zupełnie innego potraktowania kwestii uporządkowania materiału, którym operuje badacz. Mniej przydatne okazują się kryteria czasowe, zyskują natomiast na znaczeniu ze względów porównawczych kryteria merytoryczno-przestrzenne. Periodyzacja zatem schodzi na plan dalszy, na pierwszy zaś wysuwa się typizacja. „Przyjmijmy więc – pisze Straszewski, powtarzając zarazem ustalenia wstępne rozprawy *Powstanie i rozwój pesymizmu w Indiach* – za podstawę ogólny podział, według odrębnie, a do pewnego stopnia równoległe, rozwijających się dziejowych typów. Znamy ich zaś w dziejach filozo-

⁴⁶ Zob. J. SKOCZYŃSKI: *Czy od Straszewskiego...*, s. 72. Badacz ten – starając się polemiką z opiniami I.M. Bocheńskiego ożywić ponownie zainteresowanie Straszewskim – wyraża pogląd, że to właśnie studia nad filozofią Wschodu ukształtowały poglądy Straszewskiego na temat funkcji filozofii.

⁴⁷ Zob. M. STRASZEWSKI: *Dzieje filozofii...*, s. 17. Straszewski pisał: „[...] przedstawienie dziejów filozofii musi objąć wszystkie te narody i społeczeństwa, których piśmiennicze pomniki wskazują, iż zdobyły się na wysilenia myśli, zmierzające do rozwiązania zagadnień, główną treść i zadanie filozofii stanowiących, a to bez względu, czy owe wysilenia rozpoczęły się i rozwinęły w związku i wyłącznie na tle religijnych wierzeń, czy też do pewnego stopnia od nich niezależnie, lub nawet z nimi w walce. A zatem nie od Grecji, lecz od narodów wschodnich wypada nam dzieje filozofii rozpocząć, spośród nich bowiem wyszli myśliciele, którzy pierwsi zanim jeszcze filozofia grecka powstała i zanim rozwinąć się mogła, poruszyli zagadnienia w zakres filozofii wchodzące”.

fii trzy, wszystkie trzy zupełnie wykształcone i stanowiące jakby odrębne organizmy pojęć, są nimi typy: europejski, chiński, indyjski⁴⁸.

Wyróżnienie trzech typów filozofii skłania do przemyślenia postulowanych celów efektywności tradycyjnych metod stosowanych w badaniach historycznofilozoficznych, a przede wszystkim – do podjęcia próby zastosowania nowych, komparatystycznych procedur badawczych. Nie powinno się niczego z góry zakładać, lecz dążyć do wydobycia tego, co istotne dla danego kierunku, z niego samego lub w wyniku porównania z innymi. To dla krakowskiego filozofa dyrektywa badawcza najogólniejsza i zarazem podstawowa. Tradycyjnie wszelako postępowano inaczej, co z czasem stało się przyczyną uwstecznienia się historiografii filozofii, nienadążania za nowymi potrzebami i możliwościami metodologicznymi⁴⁹. Stosowano metodę biograficzną (anegdotyczno-psychologiczną), krytyczno-sprawozdawczą lub, za Heglem, konstrukcyjną. Każda z nich ma swoje zalety, każda oddała i oddaje nadal dziejopisarstwu cenne usługi. Żadna jednak – z wyjątkiem metody konstrukcyjnej, ale opartej na faktach, a nie na apriorycznych założeniach – nie może już historykowi filozofii wystarczyć. Uzasadniając te wnioski, Straszewski pisał: „Głównym [...] zadaniem badań nad dziejami filozofii nie powinno być ani opisywanie życia filozofów, ani krytyka systemów, z tego lub innego podjęta stanowiska, tym mniej konstrukcja, stosownie do potrzeb piszącego *a priori* przeprowadzona; najwyższe ich zadanie musi polegać na genetycznym wyjaśnieniu historycznego filozofii rozwoju, tak w szczegółach jak w całości, a to jedynie na podstawie faktów, jakie nam tenże rozwój przedstawia. Tego rodzaju badanie doprowadzi następnie do ostatecznych wniosków, które dozwolą nam, bez wszelkich z góry powziętych zapatrywań, określić wewnętrzną wartość całego dziejowego w zakresie filozofii procesu, a więc i wartość samejże filozofii. Zbadawszy prawa jej rozwoju, wiedząc, czym ten rozwój był i na czym głównie polegał, będzie można łatwiej odpowiedzieć na pytanie, czym jest filozofia i czym być może”⁵⁰.

W nowej sytuacji teoretycznej Straszewski wiele obiecywał sobie po metodzie porównawczej, która narodziła się i sprawdziła w naukach przyrodniczych, później zaś okazała się owocna w humanistyce⁵¹. Jeśli bowiem dostrzega się analogiczne zjawiska, któ-

⁴⁸ Ibidem, s. 22.

⁴⁹ Zob. ibidem, s. 67–70.

⁵⁰ Ibidem, s. 69–70.

⁵¹ Zob. ibidem, s. 73. Por. także N. LUBNICKI: *Maurycy Straszewski...*, s. 35.

re rozwijały się zgodnie z pokrewnymi założeniami, ale odrębnie i niezależnie od siebie — a o takich powinowactwach między Wschodem i Zachodem Straszewski był przekonany — to można ową metodę skutecznie stosować, przekonywał, dodając jednocześnie, że „wykryta [...] w szeregach od siebie niezależnych wspólność, może uchodzić za ogólne prawo”⁵². Porównywanie niezależnych od siebie typów filozofii: europejskiego, indyjskiego i chińskiego, poszerza zatem możliwości ustalania praw rozwojowych filozofii w ogóle⁵³. Straszewski spodziewał się w związku z tym, że poglądy na temat istoty i rozwoju filozofii staną się bardziej wiarygodne. Nade wszystko zaś, i to kolejna niewątpliwa korzyść, można będzie w ten sposób skutecznie oddalić zarzut podejścia spekulatywnego, czyli apriorycznego konstruowania obrazu dziejów filozofii, jak czynił to Hegel. Konkludując zaś, pisał: „Na takiej też dopiero drodze możemy dojść do prawdziwej: »Filozofii dziejów filozofii«, której sztuczki dialektyczne nie obalą”⁵⁴.

Wydaje się, że to właśnie na porównawczych pomysłach i eksperymentach oparł Straszewski koncepcję genezy filozofii oraz analogiczną do Comte’owskiego prawa trzech stadiów rozwoju duchowego ludzkości własną zasadę trzystopniowego dojrzewania myślenia naukowego. Wszystko po to, przypomnijmy, by osiągnąć spójną, a przede wszystkim wiarygodną wizję przyszłości filozofii.

I tak, wszędzie człowiek filozofuje, powiada, jeśli tylko wejdzie na odpowiednio wysoki stopień kulturowego rozwoju. Punktem wyjścia jest tu religia, którą filozofia zazwyczaj uzupełnia bądź zwalcza⁵⁵. Zawsze jednak jest ona owocem myślenia systematycznego i metodycznego; a jako taka, stanowi zjawisko uniwersalne. Bez względu też na obszar kulturowy, w którym ów rozwój myślenia metodycznego przebiegał, bez względu na specyfikę doświad-

⁵² M. STRASZEWSKI: *O znaczeniu...*, s. 96

⁵³ Zob. M. STRASZEWSKI: *Pomysły do ujęcia...*, s. 109, gdzie czytamy: „Metoda porównawcza polega na zestawieniu i roztrząsaniu stosownym tak szeregów rozwojowych samoistnych i od siebie niezależnych, jako też ich wytworów, aby w taki sposób wykryć wspólności w nich ukryte, oznaczyć występującą na jaw prawidłowość, a zarazem, aby wyjaśnić także przyczyny różniczkowania się zjawisk rozwojowych. Tak więc mierzy się niejako jeden szereg przy pomocy drugiego”.

⁵⁴ M. STRASZEWSKI: *O znaczeniu...*, s. 99.

⁵⁵ Pierwsze analizy i uzasadnienia genetycznej zależności filozofii od religii daje studium M. STRASZEWSKIEGO: *Powstanie i rozwój pesymizmu w Indiach* — zob. ibidem, s. 89. Najpełniej ukazuje je wszakże jego główne dzieło historyczno-filozoficzne: *Dzieje filozofii w zarysie* — zob. ibidem, s. 7–10, 206–207, 324. Zob. także N. ŁUBNICKI: *Maurycy Straszewski...*, s. 35.

czenia religijnego, z którego wypływał, zawsze przechodził następujące stopnie rozwoju:

- 1) *stopień praktycznej zmyślności*, kiedy to myśleniem kierują pobudki praktycznej użyteczności;
- 2) *stopień dialektyczny*, kiedy, jak pisze Straszewski, „myśl odkrywa samą siebie”, „sama sobą się karmi”, odchodząc od rzeczywistości ku abstrakcji i spekulacji;
- 3) *stopień badawczy*, charakteryzujący się powrotem do rzeczywistości, aby poznać ją na podstawie danych empirycznych w celu coraz lepszego zrozumienia i opanowania pod względem praktycznym⁵⁶.

Oczywiście, Straszewskiego interesują przede wszystkim losy filozofii na Zachodzie. Cały wywód, czyli wskazanie trzech stopni ewolucji myślenia metodycznego i zastosowanie tej prawidłowości do odczytania logiki rozwoju filozofii – analogicznych jej etapów wewnątrz wyróżnionych typów – wszystko to prowadzi go do optymistycznego spostrzeżenia, że na obecnym etapie filozofia nie tylko nie pogrąża się w kryzysie, lecz przeciwnie, gotuje się, jak powiada, do „nowego lotu”⁵⁷. Po Kantowskim transcendentalizmie, po Heglu – ostatnim zrywie na dialektycznym poziomie rozwoju – filozofia wyrzekła się, jego zdaniem, apriorycznych konstrukcji, otworzyła się natomiast na nauki szczegółowe i stała się *filozofią badawczą*⁵⁸. Weszła bowiem w owocne korelacje i oddziaływania z uznanymi oraz bezsprzecznie rozwijającymi się dyscyplinami z obszaru przyrodoznawstwa, nauk formalnych i humanistycznych (psychologia i antropologia). Inspiracje stąd płynące, prognozował, uniemożliwią zastój, powstanie z nich nowa filozofia w XX wieku⁵⁹.

Straszewski dostrzegał jeszcze inne możliwości dziejopisarstwa porównawczego. Otóż był przekonany, że podejście komparatystyczne można wykorzystać także do historiozoficznie zorientowanego opisu dziejów poszczególnych nauk filozoficznych oraz określonych zagadnień⁶⁰. *Pomysły do ujęcia dziejów filozofii*

⁵⁶ Zob. M. STRASZEWSKI: *Pomysły...*, s. 120–123.

⁵⁷ Ibidem, s. 138.

⁵⁸ Zob. ibidem, s. 137.

⁵⁹ Pisał: „Filozofia nie potrzebuje już więcej żywić się sokami własnymi, ona znajdzie pożywienie bardzo obfite w szczegółowych badaniach umiemych. Wszystkie nauki zanoszą jej materiał do budowy wspaniałej, której zakończenia trudno nawet dopatrzeć się”. Ibidem, s. 138.

⁶⁰ Ibidem, s. 151. Czytamy tu: „Taki sam [...] sposób badania można by zastosować także do treści filozofii tudzież do oddzielnych nauk i zagadnień filozoficznych. Każde z nich dałoby się badać porównawczo przez wszystkie samoistne zakresy myśli tudzież na wszystkich trzech stopniach myślenia meto-

w *całości* niosły nie tylko projekt komparatystycznej historiozofii filozofii, opracowywanej z punktu widzenia relacji filozofia – religia, filozofia – nauka, lecz także koncepcję porównawczej historii filozofii i wyraźnie wyartykułowany – być może po raz pierwszy w polskiej literaturze filozoficznej – postulat rozwijania badań pod kątem problemowym. Jak zauważa Barbara Skarga, Straszewski widział miejsce dla tego typu badań w ramach swojej koncepcji metafizyki indukcyjnej⁶¹. Przedstawił ją w szkicu *W sprawie metafizyki*, w którym dogmatycznej metafizyce tradycyjnej przeciwstawił nową jej odmianę o charakterze indukcyjno-krytycznym – metafizykę przyszłości. Twierdził, że podejście krytyczne realizuje się w niej przez badania biologiczno-psychologiczne oraz krytyczno-historyczne. Można powiedzieć, że Straszewski postulował w ten sposób praktykę historycznej metody filozofowania, i to zarówno jako drogowskazu negatywnego, jak i pozytywnego, pisał bowiem: „Należy zbadać, w jaki sposób myśl naukowa usiłowała przystosować się do danego zagadnienia, jak próbowała je opanować, przy czym okaże się, że uznanie zagadnienia z pewnego stanowiska za nierozwiązalne, będzie zawsze dowodem, iż przystosowanie się z tego właśnie stanowiska jest niemożliwe. Historia eksperymentuje! Zestawienie krytyczno-porównawcze jej eksperymentów przekona o niemożliwości pewnych rozwiązań i przystosowań, wskaże kierunek, w jakim szedł rozwój zagadnienia, i tym sposobem umożliwi wejście na właściwą drogę”⁶².

Lutosławski – do czego i jak potrzeba historii filozofii?

„W całej współczesnej literaturze filozoficznej badania historyczne zajmują tyle miejsca, że niepodobna zdać sobie sprawy ze współczesnych dążeń filozoficznych, nie uwzględniając ducha historycznego, który je ożywia”. Tymi słowami – stwierdzającymi fakt ścisłego teoretycznego powiązania filozofii ze studium jej dziejów – Wincenty Lutosławski rozpoczynał artykuł *O znaczeniu*

dycznego. Posługując się tego rodzaju metodą, można by nawet wytknąć kierunek rozwoju dla każdego zagadnienia, a równocześnie wskazać także drogę do jego rozwiązania”.

⁶¹ Zob. S. BORZYM, H. FLORYŃSKA, B. SKARGA, A. WALICKI: *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*. Warszawa 1983, s. 249.

⁶² M. STRASZEWSKI: *W sprawie metafizyki*. W: IDEM: *W dążeniu...*, s. 304.

i zadaniach historii filozofii, opublikowany w 1892 roku na łamach drugiego tomu „Ateneum”⁶³. Lutosławski poszukiwał odpowiedzi na ważne z punktu widzenia filozoficznej samowiedzy pytanie: czym należy tłumaczyć przewagę badań historycznych w filozofii dwóch ostatnich dekad XIX wieku?. Otóż widząc, że tendencja ta nie ma w zasadzie analogii w innych typach nauk, odrzucając jednocześnie antykwaryczne wyjaśnienie popularności historii filozofii, wypływające z przeświadczenia, iż wobec „końca filozofii” sens ma już jedynie czysto historyczne zainteresowanie tą dyscypliną, dostrzegł dwie zasadnicze przyczyny owej wyjątkowej koniunktury na badania historycznofilozoficzne w ówczesnej filozofii.

Pierwszą związał ze specyfiką filozofii, z której zdano sobie sprawę dzięki burzliwemu rozwojowi nauk, określających się w drugiej połowie XIX stulecia poza tradycyjnymi standardami naukowości, które wyznaczała filozofia jeszcze w czasach Hegla. Różnica bowiem między filozofią a innymi typami wiedzy leży w różnicy pojęć: w filozofii używamy pojęć subiektywnych, w naukach przyrodniczych – obiektywnych. Te ostatnie powstają na podstawie doświadczenia zewnętrznego, subiektywne zaś wynikają z doświadczeń wewnętrznych⁶⁴.

Swoistość pojęć filozofii ma swe źródło w tym, że nie sposób uświadamiać ich sobie z taką jasnością, jak pojęć obiektywnych. Dlatego filozof zmuszony jest porównywać rezultaty swojego doświadczenia wewnętrznego z doświadczeniem innych filozofujących, najlepiej rzecz jasna tych największych; tych, którzy „odzaczali się dokładną świadomością swoich pojęć subiektywnych”⁶⁵. Nieodzowność, czy też potrzeba takiej konfrontacji nadaje teoretyczne znaczenie badaniom historycznym w filozofii.

Zgodnie z zaproponowanym przez Lutosławskiego określeniem filozofii jako nauki o duchu, jej przedmiot stanowi „badanie umysłu ludzkiego”⁶⁶. Chodzi tu zarówno o wytwory takiego badania – bez względu na to, czy uznamy je za prawdziwe czy za fałszywe – jak i same czynności poznawcze. Takie ujęcie przedmiotu filozofii wzmacnia znaczenia badań historycznych, które

⁶³ W. LUTOSŁAWSKI: *O znaczeniu...*, s. 407.

⁶⁴ Ibidem, s. 412. „Filozofia – pisał tu Lutosławski – różni się od wszystkich innych nauk tym, że ona jedna zajmuje się badaniem pojęć subiektywnych, czyli pojęć wewnętrznej psychicznej działalności; kiedy wszystkie inne nauki badają pojęcia obiektywne, dotyczące się zjawisk świata zewnętrznego. Takie określenie dziedziny filozofii zgadza się – dodaje – z nazwaniem jej: nauką o duchu”.

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ Ibidem, s. 413.

jednocześnie mogą inspirować filozofa oraz pogłębiać jego samowiedzę. Lutosławski pisał: „Historia filozofii to nie przypadkowe uzupełnienie samej nauki filozofii, to jej część niezbędna, za pomocą której wzbogacamy własne doświadczenie doświadczeniem wewnętrznym dawnych myślicieli – naszych poprzedników”⁶⁷.

To *psychologiczne* – jak je nazywał Lutosławski – znaczenie historii filozofii nie wyczerpuje wszystkich jej filozoficznych (teoretycznych) funkcji. Nie mniej istotna jest także jej rola *pedagogiczna*. Lutosławski twierdził, powołując się na Hegla, że rozwój myśli ludzkiej, którego ogarnięcie najlepiej umożliwia studium dziejów filozofii, „odpowiada w głównych rysach rozwojowi myśli indywidualnej”. W związku z tym dostrzegł w historii filozofii najlepszy sposób wdrażania się do samodzielnego filozofowania⁶⁸.

Nie koniec na tym. Zauważył mianowicie – raz jeszcze eksponując inspirującą siłę badań historycznych – że w dziejach filozofii spotykamy koncepcje dopracowane w szczegółach przez myślicieli przeszłości, ale obok nich także bogaty zbiór idei, które mimo że są wyrazem trafnych intuicji ich twórców, nie zostały przez nich rozwinięte. Idee takie odkrywają, potwierdzają i niejednokrotnie rozwijają dopiero ich następcy, już to zupełnie niezależnie, już to właśnie dzięki studium dziejów filozofii, które w tym sensie – pobudzając twórczość naukową – ma znaczenie, jak powiada Lutosławski, *metafizyczne*. Jako przykład renesansów dawnych idei wskazywał teorie powstające w nowożytnych naukach przyrodniczych, które antycypować miały, jego zdaniem, intuicje filozoficzne Platona. Także *Wykłady Jagiellońskie*, które w swej warstwie historycznofilozoficznej koncentrują się na dziejach filozofii starożytnej, obfitują w analogiczne asocjacje.

Podsumowując tę część swoich rozważań na temat teoretycznych powiązań filozofii ze studium jej dziejów, Lutosławski pisał: „Widzimy, że historia filozofii daje nam, po pierwsze, p s y c h o l o g i c z n y materiał do doświadczalnego stwierdzania naszych teoretycznych przypuszczeń, i pod tym względem gra tę samą rolę, co doświadczenie zewnętrzne w obrębie nauk przyrodniczych. Po wtóre, historia filozofii jako streszczenie rozwoju umysłu ludzkiego

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ „Poznając zapatrywania, które kolejno panowały nad umysłami filozofów, przejmujemy się nimi i powtarzamy w naszej świadomości cały rozwój filozoficznych poglądów ludzkości. Rozwój ten, z historii znany, zgadza się z naturalnymi dążeniami umysłu naszego, bo myśli proste i łatwiejsze przygotowują nas do trudniejszych i bardziej złożonych. Historyczny porządek teorii filozoficznych – dodaje Lutosławski – stanowi zarazem porządek, w którym one najłatwiej mogą być zrozumiane przez rozwijający się umysł”. Ibidem.

staje się jednym z lepszych środków pedagogicznych do rozwinięcia naszych władz umysłowych w ogóle. Nareszcie, poznając filozofów, znajdujemy w nich pierwiastki nowych teorii, pobudzające twórczość metafizyczną”⁶⁹.

Historia filozofii i nowe dążenia filozofów

O wiele istotniejsza jest jednak druga ze wskazanych przez Lutosławskiego przyczyn popularności badań historycznych w obrębie ówczesnej filozofii. Autor *Wykładów Jagiellońskich* związał ją – podobnie jak Herbert Schnädelbach – z historyczno-teoretyczną sytuacją, w jakiej znalazła się filozofia w XIX wieku.

Otóż Lutosławski przekonywał, że załamanie się Heglowskiej wersji idealizmu zachwiało wiarygodnością idealizmu w ogóle – wiodącego od starożytności nurtu filozoficznego. Stać się tak miało, jak pisał, dlatego, że Hegel wyraził idealizm konsekwentnie i wyczerpująco, a tym samym obnażył wszystkie jego braki. Stąd też (jako reakcja idąca w dwóch kierunkach) z jednej strony powszechne osłabienie zaufania do filozofii, z drugiej zaś zwrot (lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte wieku XIX) do drugiego, znanego od starożytności i stale z idealizmem rywalizującego, kierunku – materializmu – który bliski był popularnemu po Heglu scjentyzmowi. Materializm wszelako także nie wytrzymał krytyki – Lutosławski przywołuje całą listę nazwisk krytyków tej doktryny, przytacza wiele wpływowych wówczas tekstów mających za przedmiot jej krytykę⁷⁰ – gdyż, podobnie jak idealizm Heglowski przybrał, jego zdaniem, postać skrajną (Büchner, Moleschott)⁷¹.

Ta nowa, według Lutosławskiego, sytuacja teoretyczna skłoniła filozofów do poszukiwania nowej koncepcji filozofii. Wypracowywanie nowego paradygmatu filozofowania przypada, jego zdaniem, na lata osiemdziesiąte i dziewięćdziesiąte i przybiera postać redefiniowania idei filozoficznego systemu, wykazując jednocześnie wiele analogii do procesów dokonujących się w naukach szczegółowych. Pisał: „Dziś filozofowie nie dążą już do tworzenia nowych systemów z przekonań osobistych, szukają raczej ogólnych naukowych pewników. W filozofii odbył się taki sam przewrót jak

⁶⁹ Ibidem, s. 415.

⁷⁰ Ibidem, s. 416.

⁷¹ Ibidem, s. 417.

w innych naukach: za pomocą odpowiedniej organizacji pracy naukowej ułatwiamy sobie badanie pojedynczych kwestii, opierając się zawsze na pracy poprzedników. Dawne pojęcie systemu filozoficznego zawierało potrzebę odpowiedzi na wszelkie możliwe pytania; pojmując dziś filozofię jako naukę, nie próbujemy przedstawić jej w całości już wykończonej, ale zadowalamy się odpowiedzią na te pytania, których rozwiązanie jest nam dostępne: tą drogą tworzy się także system filozoficzny, ale już nie osobisty, jak poprzednie systemy wielkich filozofów, tylko ogólnonaukowy system, wspólna własność wszystkich współpracowników”⁷². Wszechogarniający system, zupełny i ostateczny, staje się zatem dla Lutosławskiego ideą regulatywną, „niedoścignionym ideałem naszego rozumu”. System ten będzie narastał w miarę rozwoju filozofii.

I właśnie w ramach tego nowego, kumulatywnego, by tak rzec, paradygmatu filozofowania szczególną rolę ma do odegrania historia filozofii. Oto bowiem filozofowie stają przed zadaniem dokonania wnikliwej analizy całości filozoficznego dziedzictwa pod kątem ścisłego określenia tego, co uznać należy za trwałe osiągnięcia w filozofii, co zatem da się włączyć w ów stale budowany wysiłkiem kolejnych pokoleń ogólny system filozoficznej wiedzy. Wagi takiego przedsięwzięcia nie dostrzegano wcześniej, gdyż zorientowani na budowę systemów filozofowie, przemawiając niejako tylko we własnym imieniu, niechętnie odwoływali się do poglądów innych, widząc w nich na ogół zbiór przykładów pouczających, lecz zasadniczo błędnych.

Lutosławski wyraźnie jednak podkreślał, iż owa szczególna koniunktura na historię filozofii, jaka jego zdaniem miała się właśnie w ostatnich dekadach XIX wieku rozpoczynać, będzie zjawiskiem w filozofii przejściowym. Potrzebę tak ukierunkowanych studiów historycznofilozoficznych zrodziła opisana już sytuacja teoretycznej zapaści filozofii poheglowskiej, kiedy jednak porównawcze badania nad filozoficzną tradycją „doprowadzą nas do zespolenia w jedną całość pracy dawnych filozofów, wtedy – z optymizmem stwierdzał – historia filozofii zachowa swe znaczenie psychologiczne, pedagogiczne i metafizyczne, ale już nie będzie, jak obecnie, prawie wyłącznym przedmiotem pracy filozofów”⁷³. Lutosławski zapowiada w związku z tym przyszły przełom w filozofii, analogiczny do tego, który stał się udziałem nauk przyrodniczych; przełom, który będzie się mógł dokonać w filozofii właśnie dzięki wcześniejszej, przygotowującej go niejako pracy filozofów na polu

⁷² Ibidem, s. 417.

⁷³ Ibidem, s. 418.

historii filozofii. Pisał: „[...] dopiero, gdy najważniejszy materiał [historycznofilozoficzny – M.T.] będzie już wszechstronnie i systematycznie opracowany, badania historyczne stracą swą przewagę w filozofii i zaczną się gruntowniejsze opracowywanie oddzielnych nauk filozoficznych: metafizyki, logiki, etyki, estetyki, psychologii”⁷⁴.

Autor *Wykładów Jagiellońskich* nie ograniczał się do przytoczonych stwierdzeń. Aby wskazane cele – istotne dla dalszych losów filozofii – mogły zostać osiągnięte, praca filozofów (historyków) powinna być w określony sposób ukierunkowana. Formułuje w związku z tym wytyczne, które powinny organizować działalność badawczą.

Metoda – chronologia i dynamika myśli

I tak – odwołując się już być może do własnych doświadczeń warsztatowych jako badacza myśli Platonskiej – zauważa, że historyk oczywiście nie może się ograniczać jedynie do zabiegów o charakterze historyczno-filologicznym. Tego typu analizy to tylko przygotowanie do właściwych, *stricte* filozoficznych opracowań dostępnego materiału. Wykazanie, jak bardzo istotny dla właściwej interpretacji doktryny jest postulat pogłębionej świadomości chronologicznego następstwa dzieł badanego filozofa, uznać trzeba za jedno z najbardziej znaczących osiągnięć metodologicznych Lutosławskiego. Światową sławę jako znawcy Platona przyniosła mu książka pt. *The Origin and Growth of Plato's Logic, with an Account of Plato's Style and of the Chronology of his Writings* (Londyn, 1897), w której (oprócz niedocenionej interpretacji poglądów Platona) wyłożył systematycznie opracowany i przez długi czas obowiązujący sposób ustalania chronologii dialogów na podstawie porównawczych, opartych na statystyce, badań stylistycznych (stylometria)⁷⁵.

Badacz – filozof i historyk filozofii w jednej osobie – dążyć powinien ponadto do wyjaśnienia rozwoju określonej teorii w aspekcie psychologicznym. Powinien zmierzać także do ustalenia nie tylko historycznej, lecz i filozoficznej prawdy: co z dziedzictwa, które stanowi myśl danego filozofa, zachowuje nieprzemijającą wartość.

⁷⁴ Ibidem, s. 419.

⁷⁵ Zob. S. BORZYM: *Początki historii filozofii...*, s. 28.

Ważna jest również świadomość formy wypowiedzi filozoficznej; odpowiedzi na pytania: jak powstawały filozoficzne teorie?; dlaczego zyskiwały popularność, by później pójść w zapomnienie?; co decydowało o rozpowszechnianiu się koncepcji błędnych?. Nie chodzi zatem o antykwaryczne kolekcjonerstwo filozoficznych osobliwości, lecz o pełną świadomość treści, struktury oraz logiki rozwoju zarówno myśli indywidualnej filozofów przeszłości, jak i całości filozofii w jej historycznej ewolucji.

Rozważania Lutosławskiego na temat znaczenia i zadań historii filozofii umieszczać trzeba poza popularnym wówczas nurtem historyzmu, który relatywizował dokonania myślicieli przeszłości, komplikując tym samym poznawczą ocenę owych dokonań. Skłania do tego koncepcja filozofii, którą akceptował. Chodzi o pojmowanie filozofii jako nauki o duchu, mającej za przedmiot – przypomnijmy – „badanie umysłu ludzkiego”. Otóż stwierdzając, że owo badanie jest poznawaniem człowieka o zasadniczo niezmienniej naturze, staje Lutosławski na stanowisku, że dylematy filozofów przeszłości zawsze będą możliwe do zrozumienia, ponieważ – jak powiada – „możemy znaleźć wszystkie dążenia, przekonania, zwątpienia i nadzieje minionych wieków w naszej własnej świadomości; możemy je pojąć i uprzystępnąć innym”⁷⁶. Istnieje zatem, w przekonaniu Lutosławskiego, pewna uniwersalna przestrzeń, poza granicami historyczności, w której możliwe jest spotkanie i dialog filozofujących wszystkich czasów. Drogę do tej przestrzeni otwiera historia filozofii⁷⁷.

Uwagi końcowe

Zaprezentowane koncepcje skłaniają w świetle zjawiska *historyzacji* filozofii oraz późniejszych ujęć *filozofii historii* *filozofii* – dwóch przyjętych tu układów odniesienia – do kilku spostrzeżeń.

⁷⁶ W. LUTOSŁAWSKI: *O znaczeniu...*, s. 420

⁷⁷ Lutosławski pisze: „Filozof, znający dokładnie historię dążeń ku prawdzie, przestaje być synem własnego stulecia, a staje się mieszkańcem całej kuli ziemskiej i obywatelem wszystkich minionych historycznie znanych wieków; zapomina o tym, że się urodził w XIX stuleciu: wszak on z Platonem zachwycał się niezmiennymi ideami, wszak z Demokrytem wyobrażał sobie wieczny ruch atomów, wszak odczuwał i mistyczne ekstazy Swedenborga i septycyzm Montaigne’a; on razem z Kantem wymierzał potęgę czystego rozumu, razem z Heglem pojmował absolutnego ducha; zrozumiałwszy wszystko, nie będzie lekceważył niczego”. Ibidem.

I tak, zarówno Straszewskiego postulat porównawczego filozofowania nad dziejami filozofii, jak i rozrachunkowo-syntetyzującą historię filozofii, jaką proponuje Lutosławski, wiązać można z opisanym przez Herberta Schnädelbacha i Ernsta von Astera zjawiskiem uhistorycznienia filozofii niemieckiej ostatnich dekad XIX wieku. Krakowski uczony, który swą formację filozoficzną kształtował w ramach niemieckiej kultury filozoficznej, z pełną świadomością wpisał się w ten nurt badań i można powiedzieć, że swymi przemyśleniami oraz konkretnymi pracami przenosił tę tendencję do filozofii polskiej. Postulaty Lutosławskiego wydają się zbieżne. Oczywiście, zestawiając rozumienie *historyzacji* obu polskich filozofów z późniejszymi ujęciami, trzeba być świadomym odmienności punktów widzenia: z jednej strony mamy ogląd bezpośrednich świadków, a zarazem i uczestników owych wydarzeń, z drugiej – punkt widzenia bezstronnych obserwatorów, którzy znając już rezultat końcowy tak zorientowanych dążeń, zwracają uwagę na dwa aspekty owego zjawiska.

Otóż von Aster – przypomnijmy – w swojej *Historii filozofii* zwracał uwagę na zaznaczającą się w drugiej połowie XIX wieku tendencję do odchodzenia od filozofii spekulatywnej – „upadek wiary w nieomylność wielkich spekulatywnych systemów” – i zwrot w kierunku studium dziejów filozofii; przy czym badania te nie tylko uprawiano, lecz zainteresowanie przeszłością przejawiało się także w dążeniu do odnowienia filozofii „przez nawiązanie do jakiegoś wybitnego myśliciela przeszłości przez rozbudowę i przebudowę jego systemu”⁷⁸. Schnädelbach natomiast, dostrzegając tę samą różnorodność ówczesnych nawiązań do dawnych mistrzów, uwydatnia inną postać uhistorycznienia, bezpośrednio wynikającą z ewolucji myśli Hegłowskiej. Jego zdaniem – przypomnijmy także – „jako historia filozofii filozofia uczestniczy w zwrocie Hegłowskiej filozofii ducha ku nauce humanistycznej (*Geisteswissenschaft*)”, próbując w ten sposób ratować swój naukowy prestiż⁷⁹.

W kontekście poczynionych uwag wypada stwierdzić, że nie odnajdujemy u Straszewskiego (w opisie i interpretacji przeszłości filozofii) ani tym bardziej u Lutosławskiego powinowactw z tym aspektem historyzacji, który wskazywał von Aster. Nie postulują oni i nie realizują w praktyce renesansu systemu żadnego z wielkich poprzedników. Natomiast wpisać można ich próby w ów drugi nurt dążeń historyzacyjnych. Otóż wydaje się, że Straszewski

⁷⁸ E. VON ASTER: *Historia filozofii...*, s. 436.

⁷⁹ H. SCHNÄDELBACH: *Filozofia w Niemczech...*, s. 152.

i Lutosławski definiowali *kryzys tożsamości filozofii* jako brak wyrazistych perspektyw rozwoju tej dyscypliny. Byli jednak przeświadczeni, że filozofia nie musi się sztucznie upodobnić do uznanych typów wiedzy naukowej, lecz że w niej samej tkwią twórcze siły zdolne skierować ją na właściwą drogę, jeśli tylko zostaną odpowiednio zidentyfikowane i wykorzystane. Obszarem owej identyfikacji stało się dla Straszewskiego specyficzne – zainspirowane przez Hegla, choć niewzorowane na Heglowskim – studium dziejów filozofii. Nie chodziło mu przy tym, by wydobyć z przeszłości to, co ma wartość nieprzemijającą i dlatego warto jest teoretycznego scalenia czy kontynuacji – taki sens uprawiania historii filozofii bliski był wówczas Lutosławskiemu. Poszukiwał – przypomnijmy – uniwersalnych praw rządzących dziejami filozofii i to one właśnie, jak oczekiwał, wyznaczyć miały drogę filozofowania w przyszłości. By tego dokonać, potrzebna była jednak rewizja zastanych metod historii filozofii i odwołanie się do nowoczesnych, a zarazem sprawdzonych już w naukach przyrodniczych i humanistycznych metod porównawczych, umożliwiających konfrontację filozofii różnych kręgów kulturowych w ramach „filozofii dziejów filozofii”. Próbę urzeczywistnienia tych pomysłów niesie pierwszy tom *Dziejów filozofii w zarysie*. Wypada jednak zauważyć, że dzieło to nie tyle ustala owe poszukiwane prawa, ile raczej przygotowuje podstawę do właściwego zastosowania komparatystycznych procedur, prezentując swoistości rozwojowe tradycji filozoficznych Chin, Indii oraz między innymi starożytnego Egiptu i Izraela. Oczywiście, Straszewski w różnych kontekstach zestawia omawiane tu tradycje filozoficzne – przykładowo, w podsumowującym prezentację dziejów filozofii chińskiej podrozdziale *Rzut oka na całość dziejów filozofii w Chinach*⁸⁰ – konfrontacje te jednak w zasadzie nie prowadzą do wprost przedstawionych i przekonujących nomotetycznych ustaleń. Brak tu także – jednak z oczywistych względów, bo tom poświęcony jest dziejom filozofii na Wschodzie – porównawczego odniesienia do filozofii europejskiej.

Odnajdujemy natomiast takie odniesienia we wspomnianym już, o dziesięć lat wcześniejszym, studium *Powstanie i rozwój pesymizmu w Indiach* (1884). Otóż studium to zostało napisane pod wpływem – wartej wyakcentowania – prezentystycznej motywacji. Straszewski stwierdza, że w obliczu coraz większej popularności pesymizmu w ostatnich dekadach XIX wieku – spotkanie kultury europejskiej z tradycją kulturalną Indii stworzyło ludziom

⁸⁰ Zob. M. STRASZEWSKI: *Dzieje filozofii...*, s. 319–330.

Zachodu okazję do zapoznania się ze znacznie starszym pesymizmem indyjskim, a w konsekwencji – do pogłębionego zrozumienia własnych wyborów intelektualnych. „Całe szeregi nauk – pisał – zawdzięczają obecne stanowisko swoje wynikom badań nad dziejową i cywilizacyjną przeszłością Indii”⁸¹. Oddziaływanie kultury Indii na kulturę Zachodu zachodziło także w ramach filozofii. Zaznaczyło się właśnie jako wpływ na zwolenników pesymizmu na Zachodzie: Arthura Schopenhauera i Edwarda von Hartmanna. Straszewski w swym studium nie tyle chciał owe wpływy dokładnie zidentyfikować, ile dzięki przyjrzeniu się starszemu pesymizmowi w filozofii indyjskiej, jego genezie, wartości (filozoficznej i religijnej) oraz znaczeniu chciał otrzymać generalizującą odpowiedź na pytanie, czego wyrazem jest pesymizm, w jakich rodzi się warunkach⁸². Można zatem powiedzieć, że w omawianym szkicu odnajdujemy pierwsze próby zastosowania podejścia porównawczego – dążenia do uogólniających ustaleń, między innymi przez zestawienie warunków, w których powstał nowoczesny pesymizm w Niemczech, z rozwojem myśli indyjskiej⁸³.

Do interesujących wniosków prowadzi także konfrontacja pomysłów teoretycznych Straszewskiego z późniejszymi ujęciami filozofii historii filozofii, które powstały w Polsce. Po pierwsze, historiozoficzny charakter jego namysłu nad przeszłością filozofii, a przede wszystkim motywacja i intencja tych dociekań od razu przywołują na myśl analogicznie ujęte dążenia Stefana Swieżawskiego. Obaj filozofowie reagują na kryzys filozofii, obaj też szukać chcą rządzących dziejami filozofii prawidłowości, spodziewając się, iż ułatwią one identyfikację właściwego sposobu filozofowania w przyszłości, że stanowiąc będą dla tego filozofowania „drogowskaz pozytywny”, jak powiedziałby autor *Zagadnienia historii filozofii*. Istotnym mankamentem koncepcji Straszewskiego jest jednak brak czytelnie wyznaczonej linii demarkacyjnej między historią filozofii (badaniami historycznofilozoficznymi) a filozofią dziejów filozofii. Krakowski filozof nie dokonuje tu w istocie żadnych rozróżnień – jego filozofia dziejów filozofii jest zarazem studium filozoficznej przeszłości, jak i filozoficzną refleksją nad dziejami filozofii. Dla Swieżawskiego natomiast realizacja celów *stricte* filozoficznych w ramach historii filozofii niesie z sobą ryzyko mieszanina odmiennych typów dyskursu. Historia filozofii powinna pozostać – mimo swego aspektu filozoficznego – nauką historyczną

⁸¹ M. STRASZEWSKI: *Powstanie i rozwój...*, s. 5.

⁸² Ibidem, s. 7.

⁸³ Ibidem, s. 88–89.

i tylko jeśli zachowa ten charakter, jest w stanie udzielić refleksji filozoficznej oczekiwanego wsparcia w postaci jej podbudowy i pogłębienia⁸⁴. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na fakt, że historia porównawcza problematyki filozoficznej, którą Straszewski postulował jako dyscyplinę wspierającą nową, krytyczno-indukcyjną metafizykę, miała – jak historiografia filozofii w rozumieniu Swieżawskiego – pełnić funkcję „drogowskazu negatywnego”, ukazywać fałszywość czy też „niemożliwość pewnych rozwiązań”. Zarazem jednak Straszewski spodziewał się po niej, że umożliwi ona filozofii „wejście na właściwą drogę”, co wedle Swieżawskiego umożliwiać miała dopiero filozofia historii filozofii, czyli filozoficzna historiozofia.

Po drugie, Straszewski to jeden z pionierów badań o charakterze typologicznym w ramach studium dziejów filozofii. Uniwersalne prawidłowości rozwojowe filozofii formułować chciał przecież, opierając się na wcześniejszym wyodrębnieniu trzech typów filozofii⁸⁵. Podobne podejście postulował później także Bogumił Jasiński, z tą jednak różnicą, że jego ujęcie było węższe, bo ograniczone do tradycji filozoficznej Zachodu (dążył on, przypomnijmy, do wyodrębnienia nieredukowalnych już dalej „jedności strukturalnych” – określonych nurtów filozoficznych tej tradycji), i stanowiło nie, jak w ujęciu Straszewskiego, punkt wyjścia, lecz cel badań historycznofilozoficznych. Cel, który przybliżyć nas może, jak sądził, do identyfikacji *filozofii wieczystej*. Straszewski natomiast nie mógł się ograniczyć do filozofii zachodniej, inaczej bowiem rozumiał cele historiografii. Dzieje filozofii pojmował w biologizyczny sposób, jako otwarty, „organicznie rozwijający się proces”⁸⁶. W związku z tym to, co historyka i filozofa powinno w chwili wyhamowania owego „wzrostu” (kryzys filozofii) zajmować przede wszystkim, to odkrycie zasad (praw), które nim rządzą, by na ich podstawie ponownie ów proces rozbudzić. Typologizacja, wykraczająca poza tradycję filozoficzną Zachodu i sięgająca wszędzie

⁸⁴ Zob. S. SWIĘŻAWSKI: *Zagadnienie...*, s. 590. Czytamy tu: „Im bardziej filozofia pozostanie sobą, a nauka historyczna badająca dzieje filozofii sobą, im wyraźniejszy będzie podział ról obu tych dyscyplin, tym większa gwarancja głębokich i płodnych między nimi powiązań”.

⁸⁵ Straszewski pisał: „Najogólniejsze zaś zasady, stanowiące istotną cechę całego rozwoju filozofii, w jakiz możemy poznać sposób? Do tego jedna tylko prowadzi nas droga! Wiemy, że rozwój filozofii przedstawia się nam w trzech zupełnie wykształconych i odrębnie rozwiniętych typach tudzież w pewnej liczbie ustrojów niezupełnych. Najpierw więc należy zbadać i poznać rozwój każdego z typów z osobna, a następnie sposobem porównawczym dojść do określenia zasad ogólnych”. M. STRASZEWSKI: *Dzieje filozofii...*, s. 74.

⁸⁶ Ibidem, s. 72.

tam, gdzie filozofowano, miała, według niego, obiektywizować te poszukiwania. Na przydatność typologii w ramach historiografii filozofii oraz na możliwość korzystania z niej w ramach *filozofii historii filozofii* zwracał uwagę także Swieżawski. Twierdził, za Gilsonem, że „właściwa historiografia filozofii dostarcza filozofowi materiału do studium »idealnych typów« filozofii”⁸⁷, ułatwiając tym samym podejmowanie decyzji co do przyjmowanych założeń wyjściowych systematycznego filozofowania.

Po trzecie wreszcie, uznać trzeba Straszewskiego za jednego z prekursorów rodzimej refleksji teoretyczno-metodologicznej, rozwijanej w kontekście studium dziejów filozofii. Jak zauważa Narcyz Łubnicki, filozofię dziejów filozofii oparł on na opracowanej przez siebie metodologii historii filozofii⁸⁸. Obszerny *Ogólny wstęp do dziejów filozofii*, będący teoretycznym wprowadzeniem do pierwszego tomu *Dziejów filozofii w zarysie* – tekst, który układem i podjętą problematyką przypomina Hegłowskie wprowadzenie do *Wykładów z historii filozofii* – stanowi jeden z pierwszych w Polsce i najbardziej, jak się zdaje, pogłębiony wówczas przejaw samowiedzy w tej dziedzinie. Z tego punktu widzenia Straszewskiego filozofia dziejów filozofii należy do zjawisk inicjujących rozwój teorii i metodologii historiografii filozofii w polskiej tradycji filozoficznej, których przewodnią idea wyrażała się w postulacie poszukiwania w dziejach tego wszystkiego, co może wspierać filozofujących, ukazując im jednocześnie nowe perspektywy.

Historyzacja zatem oraz ów osobliwy typ wiedzy filozoficznej, który Straszewski określał jako *filozofię dziejów filozofii*, ukazując razem janusowe oblicze filozofii pohegłowskiej. Trawestując słowa jednego z antagonistów Wielkiej Rewolucji Francuskiej Pierre’a-Simona Ballanche’a, w których charakteryzował on ludzi swojej formacji intelektualnej, można powiedzieć, że filozofowie działający w tym okresie znaleźli się na pograniczu dwóch er, z których jedna bezpowrotnie się kończyła, a druga zaczynała. Dlatego wielu z nich – jak mityczny Janus – miało dwie twarze: jedną, zwróconą wstecz, do patrzenia na to, co minione, by wyciągnąć stamtąd ostatnie nauki, i drugą, zwróconą ku przyszłości, do widzenia tego, co nadchodzi, i odgadywania jego rezultatów⁸⁹.

Niniejszy rozdział nie rości sobie pretensji do całościowej rekonstrukcji koncepcji historii filozofii, którą zaproponował Win-

⁸⁷ S. SWIEŻAWSKI: *Zagadnienie...*, s. 697.

⁸⁸ Zob. N. ŁUBNICKI: *Maurycy Straszewski...*, s. 39.

⁸⁹ Zob. J. SZACKI: *Kontrrewolucyjne paradoksy. Wizje świata antagonistów Wielkiej Rewolucji 1789–1815*. Warszawa 1965, s. 7.

centy Lutosławski. W tym celu iść by trzeba zapewne tropem wskazanym przez Stanisława Borzymą, który w *Panoramie polskiej myśli filozoficznej* zwrócił uwagę na fakt, że Lutosławski przystępował do swych badań historycznofilozoficznych z określoną, historiozoficzną tezą, w zgodzie z którą prawidłowości rozwoju filozofii potwierdzać mają słuszość indywidualizmu spirytualistycznego i dadzą się włączyć w „plan wychowania narodowego”, kreślony przezeń z myślą o odradzającej się na przełomie wieków Polsce⁹⁰. Intencją moją było przede wszystkim pokazanie – na przykładzie poglądów Lutosławskiego i Straszewskiego – zależności, jaką dostrzec można między określoną historyczno-teoretyczną sytuacją filozofii i wizerunkiem jej historii. Innymi słowy, starałem się pokazać, iż w momentach „filozoficznych przesilen”, w czasie zmian obowiązujących paradygmatów filozofowania, sposób konstruowania struktury historii filozofii, sposób rozumienia jej zadań, przypisywane znaczenie bardziej, jak się zdaje, zależą od czynników, które można by nazwać zewnętrznymi – układają się one w obraz aktualnej fazy procesów zachodzących w dziejach filozofii – niż od rozmaitych uwarunkowań podmiotowych (utożsamianie się badacza z określoną tradycją filozoficzną, ze szkołą, z kierunkiem czy doktryną), determinujących koncepcję filozofii, której hołduje historyk. Oczywiście, można powiedzieć – i trudno się z tym nie zgodzić – iż w tych ostatnich (podmiotowych) te pierwsze (zewnętrzne) zawsze są jakoś obecne, że nie sposób filozoficznych poglądów badaczy wyprowadzić wyłącznie z jednego typu wspomnianych zależności. Istotnie, poglądy te stanowią z konieczności wypadkową obu elementów, rzecz w tym jednak, że w określonych sytuacjach historyczno-teoretycznych na perspektywę uprawiania historiografii zasadniczy wpływ zdaje się mieć przede wszystkim sposób, w jaki historyk odczytuje aktualną sytuację filozofii i wynikające stąd potrzeby.

W swojej diagnozie zastanęgo stanu filozofii, w wiązaniu go z określonym pojmowaniem studium historii filozofii Lutosławski i Straszewski nie byli oczywiście odosobnieni. Analogiczne poglądy wyrażało wielu współczesnych im filozofów, z których grona koncepcje Wilhelma Diltheya oraz Nicolaia Hartmanna wydają się szczególnie warte odnotowania. Zwłaszcza wypowiedzi tego ostatniego zdają się w wielu miejscach wyraźnie współbrzmieć z poglądami Lutosławskiego. Hartmann również był przekonany, że filozofia poszukuje dla siebie nowej formuły; że wobec zmierzchu

⁹⁰ S. BORZYM: *Początki historii filozofii...*, s. 28; zob. także IDEM: *Filozofia polska 1900–1950*. Wrocław 1991, s. 30, 180–182.

filozofii konstruujucej zamknięte systemy myśl filozoficzna powinna pójść w kierunku systematycznych, całościowych i dogłębných badań zagadnień filozoficznych. Systemy bowiem przemijają bezpowrotnie, trwają natomiast i stale się rozwijają problemy⁹¹. Przed tak rozumianą filozofią staje w związku z tym nowe, niezwykle ważne i złożone zarazem zadanie: zdobycie, dzięki problemowo zorientowanym studiom historycznofilozoficznym, rzetelnego obrazu własnych dziejów, studiom, które potrafiłyby „wydobyć z martwego to, co żywe, by płodnie służyło dalszemu rozwojowi”⁹². Ta nowa, pełniąca filozoficzną misję historia filozofii – historia filozofii, której *de facto*, jak powiada Hartmann, jeszcze nie ma – służyć ma ukazaniu rzeczywistych rozpoznań i osiągnięć dotychczasowej filozofii⁹³. Postęp może się w niej bowiem dokonywać jedynie w kontekście tradycji. Nie znaczy to – i tu kolejna zbieżność z Lutosławskim – że należy całkowicie zrezygnować z idei systemu. Wyjaśniając różnicę, jaka zachodzi między systemowym a systematycznym uprawianiem filozofii, Hartmann stwierdza, że myślenie systematyczne (nastawione na badanie problemów) także zmierza do ogarnięcia całości. „Zawsze – powiada – celem, jaki mu przyświeca, jest system. Ale nie przyjmuje go z góry. Chce do niego dopiero dotrzeć”⁹⁴.

⁹¹ N. HARTMANN: *Systematyczna autoprezentacja*. W: IDEM: *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*. Tłum. J. GAREWICZ. Toruń 1994, s. 74. W rozprawie *Myśl filozoficzna i jej historia* Hartmann pisze: „[...] systemy są zmienne, są to myślowe domki z kart, które walą się za najmniejszym wstrząsem; wyniki badań problemowych są trwałe, pozostają, gdy systemy przechodzą i odchodzą. Nie walą się wraz z tamtymi. Powracają stale, w oparciu o nie idzie dalsza budowa; w nich poznanie posuwa się nieustannie naprzód”. Ibidem, s. 16.

⁹² Ibidem, s. 77.

⁹³ Hartmann pisze: „W tym tkwi też sens ogromnej pracy, jaką podejmuje filozofia, by zdobyć obraz własnych dziejów. Okazało się, że najważniejsza część tej pracy nie została jeszcze wykonana. Klasyczne piśmiennictwo historyczno-filozoficzne opracowało systemy i ich usytuowanie w obrębie kulturalnych powiązań w danej epoce; jeśli idzie o rozeznanie i osiągnięcia, podobnej pracy nie wykonano. [...] Jeśli filozofia jest czymś więcej niż poglądem na wszystko możliwe, jeśli jest nauką, w takim razie historia jej musi polegać na całym ciągu rozeznania, a nie na ciągu doktryn i systemów”. Ibidem, s. 28.

⁹⁴ Ibidem, s. 74.

Rozdział trzeci

Bogumił Jasinowski — historia filozofii w poszukiwaniu filozofii prawdziwej

Bogumił Jasinowski wyróżniał się spośród polskich historyków filozofii działających w pierwszej połowie minionego stulecia wielostronnie pogłębianą świadomością teoretyczną i metodologiczną swojego warsztatu¹, przy czym, co warto podkreślić, refleksji nad swoistością historii filozofii nie ograniczał do analiz takich czy innych jej osobliwości, lecz dążył świadomie i najbardziej zbliżył się w tym okresie do ujęć całościowych. Najlepszy przykład tych dążeń stanowi niewątpliwie jego metodologia, ściślej zaś — opracowanie formalnych zasad poznania doktryn filozoficznych, aspirujących do syntetycznych ujęć określonej problematyki, zwłaszcza o charakterze metafizycznym. Godny odnotowania jest również fakt (nie tak często przecież dający się stwierdzić), że teoretyczno-metodologiczne koncepcje nie mieszczą się w ujęciu Jasinowskiego obok samego studium dziejów filozofii, jako teoretyczna nadwyżka, bez której mogłoby się ono z powodzeniem obyć, lecz wynikając z doświadczeń warsztatowych — systematycznie prze-myślane i uporządkowane — przenikają w sam środek badań historycznofilozoficznych, znajdując w nich zastosowanie i potwierdzenie. Mamy tu zatem próbę kodyfikacji stosowanych reguł badawczych, ale też charakterystyczne, strukturalnie uporządkowane ich ujęcie. Jasinowski, co warto zaznaczyć, rozróżniał przy tym poznanie historycznofilozoficzne jako czynność (samo wieloaspektowe badanie filozoficznej przeszłości) i jako wytwór tych

¹ Por. S. BORZYM: *Panorama polskiej myśli filozoficznej*. Warszawa 1993, s. 258.

czynności – historiografię. Otóż zasady poznania systemów filozoficznych, które zaproponował, traktował przede wszystkim jako dyrektywy dla historyka badającego przeszłość, w mniejszym zaś stopniu dokonującego jej opisu – odnosiły się one zatem głównie do studium przeszłości, pośrednio tylko znajdując wyraz w układzie jego rezultatów².

W opracowanej przez Jasinowskiego koncepcji studium dziejów filozofii treści filozoficznych szukać trzeba w dwóch kontekstach teoretycznych. Pierwszy z nich ma charakter metodologiczny. Stawiając mianowicie diagnozę stanu historii filozofii jako nauki, dostrzegając wiele nierozwiązanych problemów poznania historycznego, niedoskonałość stosowanych metod, postulował Jasinowski, by historyk organizował swą pracę w ramach dwuetapowej procedury. Pierwszy etap zmierzać powinien do „odtworzenia rzeczywistych myśli filozofa” oraz do wyczerpującego ujawnienia historyczno-teoretycznych uwarunkowań filozofowania, drugi zaś – do interpretującego (z intencją korygująco-normatywną) nadania im postaci idealnej i dalej, gdy badacz zmierza do syntez, do konstruowania modeli idealnych całych nurtów, czemu towarzyszy historiozoficzna intencja poszukiwań filozofii wieczystej. Innym filozoficznie nieobojętnym aspektem przemyśleń Jasinowskiego jest ujęcie problemu studium historycznego na tle procesów zachodzących w filozofii po śmierci Hegla. Chodzi o kryzys filozofii oraz strategię angażowania historii filozofii w próby przewyciężenia owej sytuacji.

² Jasinowskiego należy zaliczyć do wąskiego grona badaczy, którzy mieli świadomość odmienności obu tych aspektów historii filozofii jako nauki. Warto pamiętać o tej różnicy, zwłaszcza gdy przystępuje się do konfrontacji deklaracji teoretyczno-metodologicznych z realną praktyką badawczą. Układem odniesienia bywa wówczas na ogół (jeśli nie wyłącznie) historiografia, która nie zawsze odzwierciedla (z różnych powodów) zastosowane procedury. Ponadto, jak pisał C. Głombik i co także warto brać pod uwagę, „Uprawianie refleksji metodologicznej nad czynnościami postępowania badawczego a kierowanie się w samym badaniu określonymi dyrektywami metodologicznymi i światopoglądowymi to sprawy odmienne i wcale nie warunkujące się”. C. GŁOMBIK: *Człowiek i historia. Studium koncepcji filozoficznej Stefana Pawlickiego*. Warszawa 1973, s. 253. Na temat wzajemnych związków badań historycznych i pisarstwa historycznego pisał W. TATARKIEWICZ: *O pisaniu historii filozofii*. W: IDEM: *Droga do filozofii*. Warszawa 1971, s. 86.

Spór o filozofię

Poszukując historyczno-problemowego tła, a zarazem punktu wyjścia prezentacji poglądów Bogumiła Jasinowskiego, warto brać pod uwagę obraz filozofii niemieckiej w stuleciu pohegłowskim, który nakreślił Herbert Schnädelbach w książce *Filozofia w Niemczech 1831–1933*. W końcowych partiach pierwszego rozdziału niniejszej rozprawy przywoływałem rozważania Schnädelbacha, które pozwalają – taką mam nadzieję – dostrzec kierunek przekształcania się Hegłowskiego sensu *filozoficzności* dziejopisarstwa, jeśli spojrzeć na nie z punktu widzenia narastającego w drugiej połowie XIX wieku kryzysu wiarygodności filozofii. Propozycje Maurycego Straszewskiego były pod tym względem znamienne. Autor *Dziejów filozofii w zarysie* dokonał w istocie swoistego *potworzenia* Hegłowskiego ugruntowania historii filozofii, oczywiście w sposób zgodny z własnym doświadczeniem filozoficznym. Zdefiniował mianowicie zastaną sytuację filozofii jako czas kryzysu, zdystansował się od apriorycznego konstruowania struktury dziejów filozofii i wyeksponował terapeutyczną funkcję komparatystycznego ustalania praw rządzących rozwojem filozofii; praw zdolnych niezawodnie – jak mniemał – wskazać przyszłość filozofii. Także Wincenty Lutosławski uzasadniał znaczenie i zadania historii filozofii, opierając się na podobnym rozpoznaniu ogólnofilozoficznej sytuacji.

Otóż przypadek Jasinowskiego pokazuje, że doświadczenie kryzysu filozofii nie osłabło i w pierwszej połowie wieku XX oraz że droga do opanowania sytuacji przez zwrot ku historii filozofii wciąż nie traciła na atrakcyjności. Nade wszystko jednak uświadamia, że inaczej można było wówczas całość problemowej sytuacji zdefiniować i diagnozować – inaczej też, w efekcie, rozumieć sens badań historycznych. Upowszechnił się bowiem pogląd, że to krytyka spekulatywnej myśli Hegla – załamanie się idealizmu w konfrontacji z autonomicznie rozwijającą się nauką – obnażyła całą „nędzę” filozofii, jej aporie, antynomie i nieprzekraczalną relatywność dokonań, a w rezultacie – i bezpodstawne roszczenia do powszechnej ważności, która powinna charakteryzować wszelkie naukowe poznanie. Jasinowski tymczasem dowodził – opierając się na badaniach z zakresu historii nauki, w czym upatrywać należy swoistości jego ujęcia – że jeśli już o kryzysie mówić, to w jednakowym stopniu dotyka on każdą postać poznania racjonalnego. Wskazane więc mankamenty – stanowiące na ogół dla krytyków filozofii jej, jak powiadał, *proprium* – są w istocie uniwersalnym

i immanentnym rysem wszelkich ludzkich dążeń poznawczych, a przede wszystkim procesu rozwojowego nauki. Co więcej, wyraźnie sugerował, że to nie kto inny jak właśnie Hegel właściwie uchwycił logikę rozwoju wiedzy naukowej i że słuszność jego stanowiska w tej kwestii potwierdza rzeczywistość, a nie wyidealizowany rozwój nauki współczesnej.

Wątek sporu o filozofię przewija się wyraźnie w dwóch tekstach, które Jasinowski napisał w latach trzydziestych. Chodzi o krótkie, nasycone treścią streszczenie wystąpienia na VIII Międzynarodowym Zjeździe Filozoficznym w Pradze w 1934 roku, które pod tytułem *Stosunek historii filozofii do filozofii systematycznej a proces rozwojowy poznania naukowego* opublikował Jasinowski w „Przeglądzie Filozoficznym” w tym samym roku, oraz o znacznie już obszerniejszy szkic *Nauka i filozofia* zamieszczony w szóstym numerze miesięcznika „Droga” z roku 1937. W obu tekstach Jasinowski odrzuca negatywną ocenę filozofii, która upowszechniła się w związku z licznymi próbami porównania jej dokonań z osiągnięciami nauk ścisłych. Jego zdaniem, zarzucanie filozofii relatywizmu poznawczego wynika nie tyle z powierzchownej znajomości dziejów filozofii i w efekcie nierozumienia charakteru wiedzy filozoficznej, ile przede wszystkim z błędnego pojmowania natury oraz logiki procesu zdobywania wiedzy racjonalnej w ogóle – zatem i naukowej, i filozoficznej³. Jasinowski daje wyraz przekonaniu, że poznanie filozoficzne nie stanowi nic swoistego, nie jest mniej racjonalne oraz wartościowe od innych, gdyż stanowi wytwór tych samych co nauka władz poznawczych i odzwierciedlenie „struktury ludzkiego poznania”. Historyczność zatem oraz to, co uznaje się za nieusuwalny wewnętrzny relatywizm filozofii, wyrażający się w antynomiach, w nieustannej zmianie poglądów i poznawczych postaw wobec świata, nie stanowią bynajmniej cech li tylko filozofii, lecz są właściwościami wszelkich działań i wytworów władz poznawczych, nie wyłączając matematycznego przyrodoznawstwa. Świadczą o tym – twierdził – głębokie przemiany, jakie zaszły w teoretycznych podstawach nauk ścisłych na przełomie XIX i XX wieku⁴. To w ich wyniku nad matematycznym przyrodoznawstwem zaciążyło to samo „fatum historyzmu” (relatywizmu), z którym w powszechnej opinii zмага się filozofia. „Tak oto – pisał – potężne zagadnienia filozoficzne,

³ Por. B. JASINOWSKI: *Stosunek historii filozofii do filozofii systematycznej a proces rozwojowy poznania naukowego*. „Przegląd Filozoficzny” 1934, z. 4, s. 343, 345.

⁴ Ibidem, s. 346.

wyłonione niegdyś z ducha Hegłowskiego, w sposób nieoczekiwany budzą się dziś do nowego życia również w dziedzinie wiedzy ścisłej, a więc w dziedzinie, która z góry już zdawała się aż dotąd szczególnie obcą wszelkiemu heglizmowi, będącemu kierunkiem *par excellence* humanistycznym. W rzeczywistości jednak odślanająca się w czasach obecnych tendencja do hegelianizacji poznania naukowego stanowi wyraz charakterystycznego zbliżenia nauki do filozofii lub raczej wzajemnej ich penetracji, a przez to samo – *humanizacji* wiedzy naukowej w najgłębszym tego słowa znaczeniu”⁵.

Zrównania walorów poznawczych filozofii i nauki dokonuje Jasinowski, podejmując próbę uchwycenia formalnych cech rozwoju wiedzy (myśli poznawczej), które, jego zdaniem, uwidaczniają się wyraźnie w perspektywie oglądu historycznego⁶. I dopiero w tej perspektywie (mimo zgłaszanych zastrzeżeń) jego nawiązania do Hegla stają się bardziej czytelne. Przekonany jest mianowicie, że rozwój ten ma charakter heraklitejski i dialektyczny zarazem. Ludzkie poznanie to dialektyczna ewolucja – „wszechobejmujący dialektyczny proces”, którego przebieg przybiera formę przenikania i stopniowo syntetyzującego ujednolicenia poszczególnych dziedzin wiedzy na wyższym poziomie i w „wyższej jedności”. Przykłady owych dialektycznych oddziaływań (syntez) obserwować można, jego zdaniem, w historii poszczególnych gałęzi matematyki, w historycznych powiązaniach matematyki z fizyką i logiką, w ewolucji pojęć i teorii fizykalnych oraz – co najistotniejsze – w relacjach między filozofią a nauką współczesną⁷. W tym ostatnim przypadku dialektyka poznania wyraża się na dwa sposoby. Z jednej strony – powiada Jasinowski – mamy współcześnie do czynienia z „unaukowieniem filozofii”, widocznym we wzroście znaczenia „filozofii nauk ścisłych” (podejmującej kwestie przedmiotu i metody nauki, jej istoty i struktury) oraz w rozwoju logiki matematycznej i jej przenikaniu do filozofii. Z drugiej natomiast wyraźnie daje się zauważyć „ufilozoficznienie nauki” – efekt wyłaniania się określonych zagadnień i teorii

⁵ Ibidem.

⁶ Zob. B. JASINOWSKI: *Nauka i filozofia*. „Droga” 1937, nr 6, s. 385; IDEM: *Nauka a filozofia*. „Przegląd Filozoficzny” 1936, z. 4, s. 368–370.

⁷ B. JASINOWSKI: *Nauka i filozofia...*, s. 386–394. Jasinowski pisze tu m.in.: „Ewolucja o charakterze dialektycznym, której jesteśmy tutaj świadkami, polega właśnie na procesie ujednolicenia dziedzin odrębnych, których przeciwieństwo (przeciwieństwo, nie zaś sprzeczność) zostaje uchylone w wyższej jedności, wskutek czego one same stają się odtąd czymś innym aniżeli przedtem”. (Ibidem, s. 387). Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że dla Jasinowskiego proces dialektycznego rozwoju wiedzy miał charakter infinitystyczny.

w toku jej rozwoju, które mają charakter filozoficzny. Jako przykład wskazywał problemy determinizmu, indeterminizmu oraz zasady przyczynowości, które w pogłębiony sposób podejmuje się na nowo dzięki rozwojowi fizyki. Przede wszystkim jednak starał się Jasinowski dowodzić ufilozoficznienia nauk ścisłych przez analizę ewolucji pojęć i teorii fizykalnych, stwierdzając w jej podsumowaniu, że rozwój tych dyscyplin przybiera postać syntez poszczególnych teorii, co upodabnia go do ewolucji myśli filozoficznej. Trzeba tu zauważyć, że Jasinowski wykazał się w swych wywodach kompetencjami wykraczającymi poza samą tylko filozofię i znajomość jej historii. Obszerne partie artykułu *Nauka i filozofia* zajmują porównawcze, historyczno-teoretyczne analizy ewolucji teorii dotyczących natury zjawisk optycznych, które, jego zdaniem, stanowią dialektyczne ścieranie się rywalizujących w wyjaśnieniu „istoty światła” alternatywnych teorii: korpuskularnej i „energetycznej” (falowej), przy czym starał się pokazać, że w ich konstruowaniu istotną rolę odegrały kategorie *stricte* filozoficzne (*ciągłości, nieciągłości, materii, energii* itp.). Porównawczo skonfrontował więc teorie Newtona i Huyghensa, by wykazać, że dialektyczny spór ich kolejnych historycznych wariantów zakończyła „synteza przeciwieństw” w teorii dualizmu korpuskularno-falowego de Broglie’a-Schrödingera.

W dialektycznym procesie poznania naukowego dostrzegał Jasinowski także inne filozoficzne elementy. Zwracał mianowicie uwagę na pojawienie się wątków infinitystycznych w nauce współczesnej, a *infinityzm* najgłębiej, twierdził, łączył się właśnie z dialektyką. „Historia nauk ścisłych – pisał – od wieku XVII jest w istocie swej świadkiem wzrastającej inwazji pierwiastka nieskończonościowego, inwazji pierwiastka *par excellence* spekulatywnego do dziedziny nauki”⁸. Zwrot zatem, jaki dokonał się w matematyce i fizyce w kierunku dociekań „infinitesimalnych”, jak je nazywał, to (wbrew rozpowszechnionej opinii historyków nauki) wyraz wpływu metafizyki na rozwój nauk ścisłych – idea nieskończoności bowiem to dawne odkrycie filozofów⁹.

⁸ Ibidem, s. 394.

⁹ Ibidem. Swoistym komentarzem (po latach) do tych kwestii był list Jasinowskiego z 30 września 1968 roku, wysłany z Santiago do prof. W. Voisé. Jasinowski przywołał w nim swoje zainteresowania filozofią i historią nauki z końca lat trzydziestych oraz głoszony wówczas przez siebie pogląd o obecności w nauce elementów dialektycznych, a także polemikę z jego tezą, opublikowaną w „La Revue Philosophique”. Stwierdzał, że uważa się za rzeczywistego inicjatora dialektycznej koncepcji rozwoju nauki, którą przedstawił szerzej w artykule *Science et Philosophie*, opublikowanym w maju 1938 roku w mediolańskim piśmie „Scintilla”, choć powszechnie uważa się, że pierwszy ogłosił ją F. Gonseth. Ten zaś

Przekonany, że rozwój współczesnych nauk matematyczno-fizycznych stymuluje tradycyjne idee filozoficzne, podjął Jasinowski inny jeszcze temat. Otóż odwołując się zapewne do swych wczesnych studiów nad neoplatonizmem, podkreślił fakt trwałego związku, wciąż jak się okazuje obowiązującej, „zasady nieskończoności” z neoplatońską „zasadą świadomości”. Ta zaś głosi, twierdził, że wobec obecności elementów infinitystycznych w każdym niemal aspekcie rzeczywistości jej obraz otrzymywany w procesie poznania nie może być nigdy pełny i wierny, lecz stanowi w istocie ciąg konstrukcji ludzkiej świadomości – „układ stopniowych przybliżeń do prawdy”¹⁰. Postawiwszy w związku z tym pytanie: „[...] czy w prawach przyrody, które wykrywamy (a wykrywamy je, zdawałoby się, na podstawie doświadczenia), nie tkwi przede wszystkim nasze własne ja, nasza własna jaźń, z jej prawami?”¹¹ – odpowiedział na nie Jasinowski w szkicu *Nauka i filozofia* twierdząco. „Zasada świadomości” stanowiła zaś dla niego cechę charakterystyczną filozoficznego idealizmu, który, jak się okazuje w świetle jego wywodów, wyrastał wprost z *infinityzmu* rozwinętego w szkole pitagorejsko-neoplatońskiej u schyłku starożytności i *via* matematyczne przyrodoznawstwo czasów nowożytnych (w wyniku ewolucji rozmaitych teorii) przenika do współczesności¹². Natura zatem i logika rozwoju nauki nie tylko nie dezawuuują wartości poznawczej filozofii, lecz potwierdzają dzięki odpowiednio ukierunkowanej analizie historyczno-teoretycznej słuszność idealistycznej opcji w filozofii.

Przywołując Schnädelbachowską typologię strategii ratowania filozofii¹³, powiedzieć można, że zaproponowane przez Jasinowskiego ujęcie sporu o filozofię mieści się na marginesie tego, co

uczynił to faktycznie kilka miesięcy później (listopad lub grudzień 1938 roku). Ta zwracająca na siebie uwagę drobiazgowość wydaje się zrozumiała w realiach życia człowieka, który u kresu życia, w poczuciu zapomnienia i niedocenienia, „z drugiego końca świata” szuka kontaktu, zrozumienia i uznania efektów swej pracy. Zob. *Fragmenty listów prof. Bogumiła Jasinowskiego do prof. Waldemara Voisé w Warszawie*. „Ruch Filozoficzny” 1972, nr 1–2, s. 261–265. Zaznaczyć warto, że Jasinowski dialektyczne ujęcie rozwoju nauki prezentował w istocie dwa lata wcześniej, na III Polskim Zjeździe Filozoficznym w 1936 roku. Zob. B. JASINOWSKI: *Nauka a filozofia...*, s. 368–370.

¹⁰ B. JASINOWSKI: *Nauka i filozofia...*, s. 396. Kończąc artykuł *Nauka i filozofia*, Jasinowski pisał: „Otóż rozwój dialektyczny nauki jest jak gdyby rozwinęciem niewymiernej i nieskończenie od zasięgu poznania odległej rzeczywistości na nieskończony szereg wymiernych etapów – oscylacji”. Ibidem, s. 397–398.

¹¹ Ibidem, s. 396.

¹² Ibidem, s. 395.

¹³ Zob. H. SCHNÄDELBACH: *Filozofia w Niemczech 1831–1933*. Tłum K. KRZEMIENIOWA. Warszawa 1992, s. 149–150.

według autora *Filozofii w Niemczech...* typowe. Efekt równouprawnienia filozofii i nauki (czy też dowartościowanie tej pierwszej) podejście to osiągało poza, by tak rzec, „kompleksem niższości” filozofii, dzięki przyjęciu za punkt wyjścia nie minimalistycznie pojmowanych dążeń filozofii, lecz – mniejsza o to, w jakim stopniu przekonująco uzasadnionych (idzie tu nie o rozstrzygnięcie kwestii, lecz o prezentację stanowiska) – analiz natury ludzkiego poznania, natury realizującej się jednakowo w każdej formie racjonalnej wiedzy o świecie. Proces poznawczy w nauce i filozofii przybrał tu postać, przypomnijmy raz jeszcze, dialektycznej ewolucji, syntetyzującej w swym przebiegu różne pojęcia, teorie czy systemy. Jasinowskiemu bliska była zatem Hegłowska wizja rozwoju filozofii i nauki – z tą wszakże różnicą, że jest to proces otwarty, nigdy nieosiągający poznawczego spełnienia.

Perennis quaedam ex philosophiae historia evolvitur philosophia

W rozważaniach Jasinowskiego pojawia się jednak wątek, który zachęca do szukania znacznie bliższych odniesień do typologii autora *Filozofii w Niemczech...* Oto bowiem w dyskusję na temat statusu filozofii angażował Jasinowski w osobliwy sposób historię filozofii – spór o filozofię, twierdził, toczy się również w niej samej, jako że obie strony powołują się na argumenty historyczne¹⁴. Wydaje się, że zabieg ten, dzięki zarysowanej w nim koncepcji badań historycznofilozoficznych, potraktować można jako interesujący przypadek *historyzacji* filozofii.

Narzuca się od razu pytanie: czy sposób rozumienia filozofii, jaki zaproponował Jasinowski w kontekście sporu o jej wartość poznawczą, znajduje odzwierciedlenie w jego poglądach na specyfikę studium historycznego tej dyscypliny?. Warto podjąć tę kwestię, ponieważ lektura szkicu *Nauka i filozofia* nie pozostawia czytelnikowi wątpliwości, że Jasinowski, choć nie wprost, wyraża w nim swe filozoficzne *credo*. Oczywiście, trudno tu mówić o jakiejś zwartej i dopracowanej koncepcji – tekst eksponuje przede wszystkim preferencje epistemologiczne autora – niemniej jej rysy charakterystyczne wydają się czytelne. Jasinowskiemu bliski był idealizm, podejście spekulatywne, Kantowskie przekonanie, że

¹⁴ Zob. B. JASINOWSKI: *Stosunek historii filozofii...*, s. 343, 345.

przedmiotu nie da się pomyśleć bez konstruującego go podmiotu; skłaniał się ku aprioryzmowi i konstruktywizmowi, który zawsze, jak mniemał, kryje się za pozorem wiedzy zdobytej na podstawie doświadczenia. Spróbujmy zatem odnaleźć związek między takim rozumieniem filozofii i koncepcjami badań historycznofilozoficznych, który istnieć przecież powinien.

Otóż streszczenie zjazdowego referatu Jasinowskiego pod tytułem *Stosunek historii filozofii do filozofii systematycznej a proces rozwojowy poznania naukowego* – z oczywistych względów lapidarne, a jednocześnie niezwykle skondensowane, co sprawia, że jego interpretacja siłą rzeczy ma charakter hipotezy – eksponowało kwestię specyfiki i funkcji obu aspektów studium dziejów filozofii: historycznego i filozoficznego. Historia filozofii jest dla jego autora niewątpliwie dyscypliną historyczną i w związku z tym obowiązują ją kryteria oraz standardy właściwe wszystkim naukom historycznym. Z tego punktu widzenia, twierdził, najważniejszym celem jest „obiektywne poznanie doktryn filozoficznych przeszłości i badanie ich związku genetycznego oraz ich stosunku do innych dziedzin kultury”¹⁵. Jest to jednak cel elementarny. Dyscyplina ta uwzględnia bowiem nie tylko aspekt – jak się wyrażał – „elementarno-historyczny”, punkt widzenia „humanistyczno-indywidualizujący”, lecz także podejmuje zadania, które nadają poczynaniom historyka filozofii wymiar w pełnym tego słowa znaczeniu filozoficzny. Otóż doktryny filozoficzne, wielostronnie rozpoznane w ramach badań historycznych, stać się mają w tym ujęciu przedmiotem analiz już *stricte* teoretycznych. Badana jest tu logiczna struktura systemów, do czego Jasinowski przywiązywał szczególną wagę, upatrując w tak zorientowanych pracach właściwych zadań historii filozofii. Przyjrzyjmy się im nieco bliżej.

I tak, wychodząc od ujętej na poziomie historycznym „faktyczności dziejowej”, od rozpoznania prawdy historycznej, badacz kieruje swą uwagę na dzieje problemów filozoficznych („wielkich i najbardziej zasadniczych zagadnień”, które układają się, jak pisał, w swoistą historię naturalną dokonującą się w duchu ludzkim), by za ich pośrednictwem dotrzeć „do wykrycia wewnętrznych związków strukturalnych” – związków łączących elementy struktury danego systemu w całość. Powiązania te mają, zdaniem Jasinowskiego, charakter ahistoryczny, a w każdym razie można je rozpatrywać w oderwaniu od perspektywy czasowej¹⁶. Przy czym historyk filozofii może badać od strony teoretycznej – jako lo-

¹⁵ Ibidem, s. 343–344.

¹⁶ Ibidem, s. 344.

giczną całość – konkretną historyczną filozofię (doktrynę) lub iść jeszcze dalej i zmierzać do specyficznych syntez. W tym drugim przypadku (którego *nota bene* nie da się pomyśleć bez realizacji pierwszego) Jasinowski dostrzegał możliwość odkrycia strukturalnych („immanentnych”) prawidłowości i cech, które są wspólne dla wielu systemów, powstających w ramach określonego nurtu filozoficznego, co sam ten nurt pozwala badaczowi ująć w postaci modelowej. Oto – przekonywał – określone struktury teoretyczne („pierwiastki doktrynalne”), łącząc się z innymi, wchodzą z nimi w nieprzypadkowe i trwałe relacje, tworząc w ten sposób „strukturalną jedność”; przy czym modyfikacja jednego elementu powoduje nieuchronnie zmianę struktur skorelowanych, a w konsekwencji (choć Jasinowski nie stwierdza tego wprost) – całości, jaką wspólnie tworzą. Innymi słowy, części składowe doktryn o charakterze systematycznym nie są nigdy połączone dowolnie. Przeciwnie, „wyrastają one lub raczej zespół ich wyrasta z owej jedności strukturalnej, w której znajduje swój wyraz wewnętrzna prawidłowość metafizycznych pozycji myślowych”¹⁷. Ta swoista dialektyczna więź elementu i struktury, detalu i całości, „pierwiastków doktrynalnych” i „jedności strukturalnych”, które wzajemnie się warunkują zarówno w sensie statycznym, jak i dynamicznym, stanowi, zdaniem Jasinowskiego, zależność, którą niezwykle rzadko biorą pod uwagę historycy.

I właśnie na tym poziomie analiz historyk filozofii może dokonać syntez wyższego rzędu, sprowadzając różnorodność doktryn filozoficznych do nieredukowalnych już dalej całości strukturalnych, w które ujęte zostają, jak można sądzić, określone tradycje filozoficzne, nurty. Ten obszar badań nazywał Jasinowski *filozofią historii filozofii*. Postulowane tu dążenie do konstruowania na podstawie dostępnego materiału struktur teoretycznych, zawierających cechy w sensie typologicznym wspólne, stanowi, jak się zdaje, wyraz generalnego przeświadczenia Jasinowskiego, że zasadniczym celem historii filozofii jest przede wszystkim badanie i ukazywanie specyfiki wielkich tradycji filozoficznych¹⁸.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Dał mu Jasinowski wyraz w metodologicznym wstępie do subtelnego i niezwykle erudycyjnego studium dotyczącego filozofii młodego Leibniza. Pisał tam, że „przedmiot nauki w ogóle, a historii filozofii w szczególności, będzie pręcej stanowiło poznanie wielkiego prądu dziejowego, jakim jest platonizm – choćby tenże miał »błędnie« być rozumiany, to znaczy niezgodnie z intencjami swego twórcy – aniżeli samo wykrycie błędu i odrestaurowanie »faktycznej« myśli Platona”. B. JASINOWSKI: *Jedność myśli twórczej w filozofii Leibniza. Zarazem przyczynek do metodologii historii filozofii*. „Przegląd Filozoficzny” 1929, z. 3, s. 154.

Filozofia historii filozofii poprzestaje jednak, trzeba zaznaczyć, na samym tylko konstruowaniu, choć — jak sugerują to wypowiedzi Jasinowskiego — jej ambicje mogłyby sięgać znacznie dalej. Mogłoby się bowiem wydawać, że redukowanie wielości filozofii historycznych (systemów) do „jedności strukturalnych” stanowi środek — jeśli konsekwentnie tej praktyki się trzymać — służący sprowadzeniu wszystkich możliwych typów do jednego — być może najprostszego, ale odzwierciedlającego strukturalną jedność *filozofii prawdziwej* lub prawdzie najbliższej. Twierdził jednak Jasinowski, że poszczególne „jedności strukturalne” są ostatecznie niesprowadzalne do siebie, i dlatego „postawa badawcza wspomnianego typu przy całej swej płodności nie jest w stanie przysporzyć światła tam, gdzie chodzi o wybór »prawdziwego« lub »zgodnego z prawdą« kierunku filozoficznego, światło to bowiem zależne jest od nie dającego się przewyciężyć w tym miejscu psychologicznego pluralizmu”¹⁹.

Wypowiedź ta wiele mówi o uprawianiu historii filozofii w perspektywie historiozoficznej, co lapidarnie postuluje, a przynajmniej rozważa tu Jasinowski. Przede wszystkim stanowi ona nie tyle drogę ustalania prawdy historycznej — tę, jak się zdaje, osiąga historia filozofii na etapie „elementarno-historycznym” — ile dyscyplinę zbliżającą się (dzięki typologicznemu czy też idealizacyjnemu podejściu) do uchwycenia „filozofii prawdziwej”. Owo „zbliżanie” dokonuje się przez zawężanie pola możliwych alternatyw. Tak rozumiana historia filozofii realizuje zatem jeśli nie cele ściśle filozoficzne, to w każdym razie z filozoficznego punktu widzenia istotne. Wszelako ów cel ostateczny — „filozofia prawdziwa” — realnie stanowić może, co najwyżej, drogowskaz (ideę regulatywną) pokazujący kierunek poszukiwań prawdy filozoficznej w ramach tego, co w historycznym sensie faktyczne. Jasinowskiego filozofia historii filozofii nie osiąga zatem celu, w który zdaje się mierzyć. Zatrzymuje się niejako „w pół drogi”; poprzestaje — jak powiada — „na pluralistycznym zrównaniu szeregu postaw filozoficznych”²⁰. Innymi słowy, specyfiką tak rozumianej historii filozofii jest, niedający się jednak urzeczywistnić w praktyce, projekt uchwycenia *filozofii wieczystej*, filozofii „prawdziwej”. Redukcja historycznie danego bogactwa doktryn i kierunków natrafia na nieprzekraczalne granice — jednego szablonu, czy też matrycy prawdziwej filozofii stworzyć się nie da. Można też przypuszczać, iż upatrując przyczyny tego stanu rzeczy w psychologicznych uwa-

¹⁹ B. JASINOWSKI: *Stosunek historii filozofii...*, s. 344–345.

²⁰ Ibidem, s. 345.

runkowaniach filozofowania („psychologistyczny pluralizm”), wyraża Jasinowski przekonanie o złożoności struktury psychicznej człowieka oraz możliwości generowania przez nią wielu alternatywnych obrazów świata.

Filozoficznie zorientowana historia filozofii nie wyczerpuje się jednak w ramach filozofii historii filozofii. Jasinowski widział bowiem możliwość pójścia w innym jeszcze kierunku. Mianowicie, oparłszy się na wiedzy zdobytej na poziomie elementarno-historycznym, badacz może dążyć do uchwycenia specyfiki teoretycznej doktryn filozoficznych – istotnych „treści ideowych” – po czym na ich podstawie dokonać „spekulatywnego zbadania kolejności doktryn filozoficznych”. Nie rozwijając szerzej tego wątku, Jasinowski stwierdza, że w rezultacie otrzymujemy na tej drodze „historycznie uwarunkowane uprawnienie dla wszystkich zgoła doktryn filozoficznych, wytworzonych przez proces dziejowy, z których każda pretenduje do insygniów Prawdy, choć zapewne względnej tylko prawdy”²¹. Nad tym bowiem kierunkiem badań ciążyć ma, jego zdaniem, piętno *historyzmu* i w związku z tym trudno, także po nim, spodziewać się, że spełni funkcję zapory przed – jak powiada – „wzbierającymi falami relatywizmu” w filozofii²².

Szukając sedna tych lapidarnych nieraz wypowiedzi, a w związku z tym i skłaniających do zadawania pytań, można zauważyć, że tytułowy w komentowanym artykule problem stosunku historii filozofii do filozofii systematycznej podejmuje Jasinowski jako kwestię perspektywy badawczej, w której studium dziejów filozofii ujmuje swój przedmiot. Uczony dostrzega trzy podejścia, przy czym pierwsze – elementarno-historyczne – traktuje wyraźnie jako etap przygotowawczy. Ważniejsze są dla niego dwa pozostałe, realizujące właściwe zadania, które ma do spełnienia nauka badająca filozoficzną przeszłość. Pierwsze z nich – prowadząc ku *filozofii historii filozofii* – nastawione jest na syntetyczne (konstruujące) ujęcie wewnętrznych i czasowych zarazem związków struktur teoretycznych w obrębie doktryn filozoficznych, a następnie na sprowadzenie tak rozumianych całości do nieredukowalnych już dalej *jedności strukturalnych* – typów idealnych. Nastawienie to wyprowadza zatem historyka filozofii poza kontekst empirycznej historyczności żyjących i tworzących w określonym *hic et nunc* filozofów. Zdaje się zatem przenosić myśl filozofów przeszłości, ale przede wszystkim tych, którzy ją badają,

²¹ Ibidem.

²² Ibidem.

w przestrzeń, którą za Jerzym Szackim można by nazwać *ponadczasowym uniwersum dyskursu*²³. Tu miejsce historii filozofii zastępuje filozofia, a historyk filozofii staje się filozofem w pełnym tego słowa znaczeniu. Uprawiając *filozofię historii filozofii*, „historyk” zmuszony jest niejako do filozofowania, będącego korygująco-normatywnym dialogiem z myślicielami przeszłości; tworzy sam na podstawie źródeł i w ramach swych idealizacyjnych dążeń (sprowadzanie wielości historycznych systemów do „jedności strukturalnych”) coś, co można by nazwać „filozofią historyczną”, filozofią, której punktem wyjścia nie jest doświadczenie rzeczywistości (cokolwiek miałoby to znaczyć), lecz doświadczenie historyczne badacza. Idea tej filozofującej historii filozofii mogła się zrodzić podczas studiów Jasinowskiego nad neoplatonizmem, które zaowocowały obszernym tekstem *O istocie neoplatonizmu oraz stanowisku jego w dziejach filozofii*, zamieszczonym na łamach „Przeglądu Filozoficznego” w roku 1917. Uczony podkreślał w nim, że nie pisze zwykłej historii tej doktryny, lecz poszukuje istoty neoplatonizmu, jego cech charakterystycznych, obecnych w rozproszeniu w każdej z jego historycznych wykładni, że chce, krótko mówiąc, ująć neoplatonizm jako jednolity system²⁴. W zakończeniu zaś pisał: „Nie wiadomo, czy istnieje filozofia odwieczna, philosophia perennis, lecz czy nie jest możliwe, że z historii filozofii wyłania się filozofia odwieczna? Być może, że stwierdzenie doniosłości neoplatonizmu zaprowadzi do tezy *Perennis quaedam ex philosophiae historia evolvitur philosophia*”²⁵.

Drugie interesujące Jasinowskiego podejście zabarwia historyzm. Tutaj w rezultacie spekulatywnego zbadania kolejności doktryn filozoficznych (spekulatywnego, bo, jak się zdaje, ustalającego logiczne następstwo doktryn lub kierującego się uchwyconą przez badacza filozoficzną ideą przewodnią i jej podporządkowanego) otrzymujemy – powtórzmy raz jeszcze – „historycznie uwarunkowane uprawnienie dla wszystkich [...] doktryn filozoficznych”. Pojęcie historyzmu (przy całej swej wieloznaczności) zdaje się Jasinowski wyprowadzać z myśli Hegłowskiej. W *Wykładach z historii filozofii* przecież historyczne filozofie, poza nielicznymi anomalia-

²³ Zob. J. SZACKI: *Dylematy historiografii idei*. W: IDEM: „Dylematy historiografii idei” oraz inne szkice i studia. Warszawa 1991, s. 14.

²⁴ Zob. B. JASINOWSKI: *O istocie neoplatonizmu i jego stanowisku w dziejach filozofii*. „Przegląd Filozoficzny” 1917 z. 2–4, s. 262. Czytamy tu m.in.: „Nie pisaliśmy historii szkoły neoplatońskiej, lecz pisaliśmy o istocie samej neoplatonizmu. Dlatego też interesował nas wszędzie związek myśli systematycznej, jaki zachodzi w obrębie samego neoplatonizmu oraz poza jego obrębem, w stosunku do innych kierunków myśli”.

²⁵ Ibidem, s. 263.

mi, stanowią niezbędne ogniwa ewolucji ducha, który dąży do pełnej samowiedzy. Są zatem tak samo ważne. Aspirują do prawdy, która jest „absolutna” w historycznym *hic et nunc* tych filozofii, ale z perspektywy całości dziejów filozofii – względna. Jasinowski miał jednak świadomość ograniczeń spekulatywnego porządkowania dziejów filozofii, czemu dał wyraz w rozprawie *Konflikt rozumu i wiary a rozwój dziejowy filozofii jako główny motyw w rozwoju filozofii średniowiecznej oraz podłoże kształtowania się filozofii nowożytnej*, opublikowanej w dwóch częściach na łamach „Przeglądu Filozoficznego” w 1921 i 1922 roku. Twierdził tu, że historię doktryn filozoficznych i prądów umysłowych nie zawsze da się uporządkować w linii „konsekwencji ściśle logicznych”, w których z określonych przesłanek i tez właściwych jednym systemom wyprowadza się inne, charakterystyczne dla doktryn późniejszych. Są oczywiście okresy, gdy takie wynikanie (związek logiczny) można, nie wchodząc w detale, odtworzyć (przykładowo – twierdził – Platonską teorię idei ująć można jako syntezę przeciwieństwa filozofii Heraklita i eleatów, krytycyzm Kanta – jako syntezę dogmatycznego racjonalizmu Wolffa–Leibniza i sceptycyzmu Hume’a), jednak przeważająca część dziejów filozofii opiera się, jego zdaniem, takiej logicyzacji²⁶. Tu zaś mechanizmu przemian szukać trzeba zazwyczaj w uwarunkowaniach pozateoretycznych.

I tak, jako próbę przekroczenia ograniczeń spekulatywnego ujęcia filozoficznej przeszłości potraktować można zarysowaną w *Konflikcie rozumu i wiary...* koncepcję periodyzacji. Stanowi ona wyjściowe założenie tej rozprawy. Otóż studium historii filozofii ujął tu Jasinowski jako odkrywanie *kinetyki* dziejów – sił i przyczyn, które istotnie dzieje filozofii kształtują. Periodyzacji nie można, jego zdaniem, opierać na samym tylko chronologicznym następstwie poglądów oraz ich wzajemnej filiacji – to, co najwyżej, droga do zrozumienia *kinematyki ruchu dziejowego* – ruchu, jako samego tylko następstwa. Takie ujęcie – twierdził – „ślizga się po powierzchni życia historycznego” i sprawia, że historia filozofii staje się studium zagadkowo w istocie powiązanych osobliwości²⁷. Trzeba szukać najgłębszych oraz rzeczywiście istotnych przyczyn poszczególnych zjawisk historyczno-filozoficznych i w ich perspektywie ujmować proces historyczny, którego te zjawiska są częścią (kinetyka) – uj-

²⁶ Zob. B. JASINOWSKI: *Konflikt rozumu i wiary a rozwój dziejowy filozofii jako główny motyw w rozwoju filozofii średniowiecznej oraz podłoże kształtowania się filozofii nowożytnej*. „Przegląd Filozoficzny” 1922, z. 2, s. 244–245.

²⁷ B. JASINOWSKI: *Konflikt rozumu i wiary a rozwój dziejowy filozofii jako główny motyw w rozwoju filozofii średniowiecznej oraz podłoże kształtowania się filozofii nowożytnej*. „Przegląd Filozoficzny” 1921, z. 1–2, s. 100.

mować zatem i opisywać nie samo tylko następstwo, lecz zasadę przekształcającej się myśli. Nie można wykluczyć, że to właśnie paralela *kinematyki* i *kinetyki* dziejów filozofii – podejścia tradycyjnego (jeśli idzie o pierwszą) i postulowanego (druga) – przekształciła się (w późniejszych dążeniach uczonego do wypracowania całościowej koncepcji badań historycznych) w przedstawione wcześniej dwuetapowe podejście badawcze: studium historyczne i teoretyczne dziejów filozofii. Okazuje się przy tym, że *kinetyka* dociera ostatecznie do uniwersalizujących się procesów psychicznych²⁸. Tu bowiem tkwią, zdaniem Jasinowskiego, rzeczywiste i najgłębsze przyczyny ludzkich dążeń poznawczych. Przypomnijmy w tym miejscu, że ostateczna nieredukowalność „jedności strukturalnych”, których konstruowanie postulował później Jasinowski, wynikała z „psychologistycznego pluralizmu”; analogicznie więc – z uwarunkowań o charakterze psychologicznym.

Kinetyka wyznacza zatem nowe zadania historii filozofii: „*Związek genetyczny pomiędzy ideami, genealogia treści* winna być uzupełniona przez *związek pragmatyczny stanów psychicznych*, będących podścieliskiem i odpowiednikiem idei, na niektórych zaś, skądinąd rozległych bardzo obszarach dziejów filozofii, *związek treści doktrynalnych* ustąpić nawet musi przed pragmatyzmem stanów psychicznych”²⁹. W myśl tych założeń analizował Jasinowski w *Konflikcie rozumu i wiary...* historię centralnego problemu filozofii średniowiecznej. Starał się udowodnić, iż dialektyczna „gra” tytułowych pojęć (idei) związana jest z „fundamentalnymi przemianami w samej konstytucji psychicznej” człowieka średniowiecza³⁰. Celem zaś było dla niego „zarysowanie nieist-

²⁸ Jasinowski pisał: „Zbyt wiele zajmowała się historia filozofii kolejnością doktryn filozoficznych i ich historyczną »filiacją«, za mało zaś *procesami psychicznymi, nieraz ukrytymi głęboko pod progiem świadomości, przez jakie ludzkość przechodziła, a których zewnętrznym objawem jedynie i wykładnikiem bywała częstokroć zmiana filozoficznych prądów i kierunków*. Przemiany stosunku rozumu do wiary związane są z fundamentalnymi przemianami w samej konstytucji psychicznej, te zaś *sięgają niewątpliwie głębiej* aniżeli np. fluktuacja między augustynizmem wczesnego średniowiecza a perypatetyzmem późniejszego”. Ibidem, s. 101.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Na „życie duchowe” wieków średnich – twierdził – składają się trzy zjawiska: rozgraniczenie wiary i rozumu, katolicki pogląd na świat oraz dominacja specyficznej umysłowości. Związek tych trzech zjawisk stanie się w pełni zrozumiałym, jeżeli rozpozna się „strukturę psychologiczną” ówczesnej religii oraz przeanalizuje się charakterystyczny dla średniowiecza sposób poznawczego ujmowania rzeczywistości, ale – co podkreśla Jasinowski – „z punktu widzenia psychologicznej podstawy, właściwej konkretnym kierunkom poznawczym”. B. JASINOWSKI: *Konflikt...*, „Przegląd Filozoficzny” 1922, z. 2, s. 247.

niejącej dotąd filozofii chrześcijaństwa [nie chrześcijańskiej! – M.T.] i filozofii katolicyzmu” oraz „głębsze ujęcie *psychologii poznania metafizycznego*”³¹.

Metodologia historii filozofii – od rekonstrukcji myśli historycznej do *układu idealnego systemu*

Zarysowane przez Jasinowskiego w streszczeniu wystąpienia na praskim zjeździe filozoficznym perspektywy uprawiania historii filozofii – mające, przypomnijmy, wyjaśnić wzajemną relację aspektu historycznego i filozoficznego studium dziejów filozofii – układają się w zespół dwupoziomowych, dopełniających się badań o charakterze historycznym i teoretycznym, przy czym te drugie mają dla uczonego znaczenie zasadnicze, podczas gdy pierwsze – historyczne – pełnią niezbędne, lecz przygotowawcze funkcje. Konstruowanie jednak z intencją historiozoficzną całościowych struktur teoretycznych (*jedności strukturalnych*), spekulatywne porządkowanie dziejów filozofii bądź odkrywanie ich *kinetyki* (co postulowała wcześniejsza rozprawa *Konflikt rozumu i wiary...*) możliwe jest tylko wówczas, gdy opiera się na rzetelnym, a także teoretycznie zorientowanym rozpoznaniu samej zawartości tychże dziejów. Każe zatem badaczowi skupić uwagę przede wszystkim

³¹ Ibidem. Ten swoisty psychologizm uwidocznił się także bardzo silnie w obszernej pracy pt. *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja na tle rozbioru pierwiastków cywilizacyjnych Wschodu i Zachodu*. Wilno 1933 (drugie wydanie: Kraków 2002). Książka w pierwszej swej części zawiera omówienie ustaleń teoretyczno-metodologicznych, które wypracował Jasinowski w ramach historii filozofii – autor wprost wielokrotnie odwołuje się do skonstruowanych tu kategorii badawczych – ze szczególnym wyakcentowaniem pierwszeństwa badań nad aspektem psychologicznym interesujących go zjawisk, pierwszeństwa, które uczony postulował i uzasadniał konkretnymi analizami w studium na temat średniowiecza. Autor poszukuje „jedności strukturalnej duchowości wschodniej” – struktury psychicznej wschodniego chrześcijaństwa, co sprowadza się do wskazania genezy i uchwycenia funkcji określonych idei religijnych i filozoficznych wywodzących się z gnostycyzmu, z manicheizmu, patrystyki i z neoplatonizmu. Część druga natomiast to w zasadzie studium historii wskazanych w części pierwszej idei filozoficzno-religijnych, tak jak przejawiały się one w dziejach duchowości rosyjskiej w ciągu wieków (autor analizuje ich reperkusje prawne, polityczne, społeczne, obyczajowe, obecność w sztuce i filozofii) do czasów mu współczesnych (Rosja bolszewicka).

na możliwie jak najwszechstronniejszym poznaniu dokonań poszczególnych filozofów. Otóż koncepcję takich badań Jasinowski opracował oddzielnie, przy czym – trzeba zaznaczyć – nie daje się ona w pełni uzgodnić z ustaleniami pozjazdowego streszczenia. Nie ma też potrzeby „na siłę” takich uzgodnień szukać. Ważniejsze tu niż jedność – zwłaszcza osiągnięta sztucznie – jest to przede wszystkim, że z owymi ustaleniami czytelnie koresponduje. Odnajdujemy bowiem w całościowo przez Jasinowskiego opracowanej koncepcji poznania „wszelkich filozoficznych poglądów na świat” zarówno dwustronne – historyczne i teoretyczne – podejście, jak i dążenie do ujęć idealizacyjnych; mocno podkreśla też uczony aktywną rolę historyka filozofii oraz postuluje korygująco-normatywne, a nie odtwórcze nastawienie badacza.

Rozważania Jasinowskiego warto w związku z tym ukazać na tle analogicznych tendencji teoretyczno-metodologicznych, które zaprezentował na Pierwszym Polskim Zjeździe Filozoficznym we Lwowie w 1923 roku Dawid Einhorn. Streszczenie jego wystąpienia: *Zagadnienie przedmiotu historii filozofii jako rzeczywistości swoistej*³², istotne jest z tego chociażby względu, że Einhorn, wychodząc od diagnozy stanu historii filozofii jako nauki, podnosi i rozwiązuje problem, który zainspirował do refleksji, a w efekcie i do opracowania koncepcji metodologicznej także Jasinowskiego. Nie można wykluczyć, że Jasinowski znał stanowisko Einhorna, od lat publikując w „Przeglądzie...” swoje teksty.

Otóż Einhorn stawiał tezę, że dotychczas uprawiana historia filozofii nie może uchodzić za naukę. Opiera się bowiem na założeniu, że wyłącznym przedmiotem tej dyscypliny są myśli filozofów, rozumiane „jako właściwe wydarzenia z zakresu dziejów filozofii”. Tak ujmując przedmiot historii filozofii, hołduje się, jego zdaniem, „naiwnemu realizmowi”, który nie ma nic wspólnego z nauką, sprowadza bowiem pracę badacza dziejów filozofii do mniej lub bardziej rzetelnego kopiowania myśli filozofów. „Jeśli – czytamy w streszczeniu – kopia będzie rezultatem naszego poznania, to wynik taki będzie w każdym razie zbędny, a w żadnym wypadku nie będzie miał nic wspólnego z nauką”. Będzie albo kopią wierną, a zatem zbędną, skoro dostępny jest oryginał, albo kopią zbliżoną do oryginału, a zatem mniej lub bardziej fałszywym jego obrazem. *Tertium non datur*, pisał, dodając: „Między Scyllą kopiowania a Charybdą fałszowania musi żeglować i zginąć historia filozofii, która nie zna innego przedmiotu prócz myśli filozofów”.

³² Zob. D. EINHORN: *Zagadnienie przedmiotu historii filozofii jako rzeczywistości swoistej*. „Przegląd Filozoficzny” 1927, z. 4, s. 324–325.

Einhorn postulował w związku z tym diametralną zmianę rozumienia przedmiotu historii filozofii. Proponował, by uczynić nim nie myśli, lecz „niepodmiotową” i „nieindywidualną” rzeczywistość teoretyczną, do której odnoszą się myśli filozofów przeszłości. Jej naukowe przedstawienie przez historyka, twierdził, zawsze różni się od ujęcia filozofa i nie stanowi jego kopii. Pisał: „Taką rzeczywistością może być jedynie nowy specyficzny przedmiot absolutny danego filozofa – np. τὸ ὄν Parmenidesa, ἰδέα, εἶδος Platona etc. – który w myślach swych starał się o ujęcie i określenie dostrzeżonej i odkrytej przez niego rzeczywistości”³³. Innymi słowy, badacz musi dążyć do samodzielnego przedstawienia rzeczywistości odkrytej i opisanej przez filozofa w dziele, bo tylko takie podejście ocala, zdaniem Einhorna, naukowość historii filozofii.

Ten lapidarny tekst niesie z sobą czteropoziomową, metafizyczną, by tak rzec, wizję możliwych przestrzeni badawczych, w których dobrze zorientować się musi, a przede wszystkim osadzić swe rozważania badacz filozoficznej przeszłości, by własnym dążeniom poznawczym nadać naukowo-wartościowy charakter. Mamy zatem, po pierwsze, rzeczywistość dostrzeżoną przez filozofa (niepodmiotową, nieindywidualną) – Einhorn nazywa ją *przedmiotem absolutnym*; po drugie, ujęcie jej w myśli (filozof tworzy dyskursywny obraz przedmiotu absolutnego, w sposób – powiada Einhorn – indywidualnie ważny); po trzecie, wyrażenie tego obrazu w dziele, które stanowi źródło dla historyka, a zarazem pomost, przez który dociera on do świata myśli filozofa, i jeszcze głębiej, do sfery przedmiotów absolutnych, oraz – i po czwarte – korygująco-normatywne ujęcie poglądów filozofa na temat przedmiotu absolutnego (historyk, dotarłszy do tej samej warstwy rzeczywistości, co filozof, ma możliwość dokonania korekty jego poglądów oraz wyrażenia własnego stanowiska). Na podstawie źródeł historyk filozofii powinien zatem dążyć do samodzielnego ujęcia rzeczywistości, którą dostrzegł filozof. Pracując z taką intencją, w takim nastawieniu, historyk filozofii dążyć ma nie do „namalowania” indywidualnie ważnego obrazu rzeczywistości filozoficznej, proponując swoją interpretację historycznych koncepcji, lecz do „powszechnie ważnego przedstawienia rzeczywistości, odkrytej przez danych filozofów”³⁴. Postulat korygująco-normatywnego ujęcia rzeczywistości teoretycznej podyktowany jest niejasnościami i sprzecznościami w teoriach filozoficznych, w nieade-

³³ Ibidem, s. 324–325.

³⁴ Ibidem, s. 325.

kwatnym ujęciu „przedmiotu absolutnego” przez samego filozofa. To właśnie owe niejasności i sprzeczności wywołują interpretacyjny zamęt w historii filozofii o charakterze opisowym (powielającym), w nauce, która tak naprawdę jest jedynie *historią literatury filozoficznej*. Powiela się wówczas, a w zasadzie jedynie mniej lub wierniej rejestruje, błędy popełniane wcześniej. „Jeśli historia filozofii – pisał Einhorn – nie chce być »nauką« opisującą wzgl. odpisującą, historią literatury filozoficznej raczej niż historią *filozofii*, to musi stać się nauką korektywną i normatywną”³⁵. Dając wyraz świadomości przełomu, jaki ta rewizja tradycyjnych standardów badawczych z sobą niesie, twierdził, że koncepcja historii filozofii jako nauki korygującej i normatywnej rewolucjonizuje metodologię historii filozofii, stawia przed nią nowe zadania i trudności.

Istotnie, zarysowana w ten sposób, niezwykle wymagająca dla badacza filozoficznej przeszłości, koncepcja rozumienia przedmiotu historii filozofii oraz wynikająca stąd wizja celów i zadań tej dyscypliny czynią z niego nie tyle poszukiwacza i rejestratora prawdy historycznej, ile – analogicznie jak w postulatach Jasinowskiego – filozofa wchodzącego w polemiczny dyskurs z filozofami przeszłości. Wydaje się jednak, że tak sugestywne zdezwuowanie *rekonstrukcji świata myśli filozofa* w stwierdzeniu, że prowadzi ona do mniej lub bardziej wiarygodnej ich kopii, która sama w sobie nie ma wartości poznawczej, domaga się pewnej korekty. Na czym bowiem miałyby polegać to mniej lub bardziej udolne kopiowanie? Samo pojęcie kopiowania wydaje się tu jedynie metaforą, odnoszącą się do działań badawczych, których charakter wcale nie musi być wyłącznie odtwórczy. W historiografii nie mamy przecież do czynienia z kopiami w tym sensie, w jakim pojęcie to rozumiemy w odniesieniu do sztuki. Kopiowanie czy też odtworzenie myśli Kanta, które znalazły wyraz w *Krytyce czystego rozumu*, istotnie nie miałyby sensu, gdyby uczynić je celem samym w sobie, i trudno byłoby spotkać badacza, który taki cel by sobie postawił. Wydaje się natomiast, że podejście takie odegrać może istotną rolę służebną, gdy założymy, że odtworzenie myśli (być może nawet stanów psychicznych, przez empatyczne przeżycie wewnętrzne) stanowić może sprzyjającą okoliczność (jeśli nie po prostu warunek) zrozumienia litery poglądów filozofa. Te zaś są przecież jedyną drogą do rzeczywistości, którą filozof w swych myślach ujmuje, a w dziełach przedstawia. Próba spojrzenia na świat oczyma filozofa może się okazać przydatna, a nie w każdym przypadku

³⁵ Ibidem.

zbędna. I takie, jak się zdaje, intencje towarzyszyły Jasinowskiemu, gdy zgłaszał postulat „wejścia w świat myśli filozofa”, by na tej podstawie osadzić drugi – jak u Einhorna – korygująco-normatywny etap badań, które zmierzają do wypracowania, wypływającej z ducha poglądów filozofa, powszechnie ważnej ich wykładni.

Okazją do zaprezentowania własnego stanowiska w kwestiach metodologicznych, a właściwie – w szczegółach dopracowanej, niemal sformalizowanej koncepcji badań historycznofilozoficznych, stał się dwuczęściowy artykuł, w którym Jasinowski przedstawił rezultaty wieloletnich studiów nad filozofią Leibniza. Już w tytule tego obszernego studium dał wyraz znaczeniu, jakie przywiązywał do problemów warsztatowych: *Jedność myśli twórczej w filozofii Leibniza. Zarazem przyczynek do metodologii historii filozofii*³⁶. We wprowadzających zaś uwagach – przynajmniej częściowo – wyjaśnił przyczyny swych zainteresowań, stwierdzając, że metodologia historii filozofii „znajduje się dotychczas w stadium zaczątkowym, a najważniejsze jej zagadnienia nie tylko dalekie są od rozwiązania, lecz częstokroć pozostają jeszcze w cieniu milczenia”³⁷. W swojej diagnozie stanu teoretyczno-metodologicznego historii filozofii Jasinowski nie był wówczas odosobniony. Podobny pogląd wyrażał Dawid Einhorn, a w kilka lat później – Ludwik Chmaj. Osobliwością wszakże jego reakcji na zastaną sytuację było to, że w jednym monograficznym studium przedstawił systematycznie opracowaną koncepcję metodologiczną, według której prowadził badania – część pierwsza rozprawy – po czym w merytorycznej już części drugiej zdał relację z osiągniętych wyników³⁸.

Już w punkcie wyjścia swych metodologicznych wywodów zdefiniował uczony problemową sytuację interesującej go dyscypliny, a zarazem główne mankamenty pracy historyków filozofii, mankamenty, które dokumentują dotychczasowe dokonania dziejopisarstwa, od Arystotelesa począwszy. Jego zdaniem, metodologia historii filozofii niedomaga „z powodu pomieszania pojęć i nierozgraniczenia pewnych zasadniczych punktów widzenia”³⁹. Rzecz w tym, że badacze nie mają dostateczniej świadomości, co tak na-

³⁶ B. JASINOWSKI: *Jedność myśli twórczej w filozofii Leibniza...*, z. 3, s. 153–168; z. 4, s. 273–314.

³⁷ Ibidem, z. 3, s. 153.

³⁸ Warto przypomnieć, że Jasinowski opracowywał metodologię samych badań historycznofilozoficznych, a nie historiografii w sensie ścisłym, tj. prezentacji wyników badań, wykładu dziejów filozofii (ich fragmentu lub całości).

³⁹ Ibidem, s. 154.

prawdę jest przedmiotem ich badań i jakie *de facto* w związku z tym realizują cele. Przyczyny owego pomieszania pojęć i punktów widzenia upatruje Jasinowski w zatarciu, albo – precyzyjniej mówiąc – w niedostrzeganiu różnicy między historyczno-psychologicznym a korygująco-normatywnym aspektem badań historycznofilozoficznych. Ściślej (używając jego terminologii): między wysiłkami zmierzającymi ku „odtworzeniu rzeczywistych (faktycznych) myśli filozofa” a tymi, które sprowadzają się do „adekwatnej interpretacji” jego systemu filozoficznego, rozumianego jako „idealny układ” poglądów. Trzeba zatem rozróżniać „rzeczywistą” (inaczej: historyczną albo faktyczną) i „istotną” myśl filozofa. Czym innym bowiem jest zrozumieć człowieka, czym innym zaś – zrozumieć jego dzieło, które żyje własnym życiem. Myśl rzeczywista to nic innego, jak określony, mniej lub bardziej spójny, obraz świata istniejący w świadomości filozofa, dający się ostatecznie zredukować właśnie do myśli, jako pewnych stanów psychicznych, wyrażonych w pisanych przezeń dziełach. Myśl istotna natomiast to ujawniający się w postaci systemu układ idealny tworzących go kategorii. W pierwszym wypadku (historyczno-psychologiczny aspekt badań) historyk filozofii ma za zadanie odbudowę świata myśli filozofa w czystej postaci, rekonstrukcję owych stanów świadomości we własnym przeżyciu wewnętrznym⁴⁰. W drugim zaś (aspekt normatywno-korygujący) idzie o „idealną rozbudowę” skonstruowanej przez filozofa całości, zorientowaną nie na literę, lecz na ducha układających się w system jego poglądów. Owa zbudowana na nowo w zabiegach interpretacyjnych całość (układ idealny) odbiega – zdaniem Jasinowskiego – od myśli rzeczywistej, rości sobie jednak prawo do głębszego jej ujęcia. „Dwa te punkty widzenia – zauważa – tworzą dwie różne dziedziny, z których każda innej wymagać musi metody, a wzajemne ich rozgraniczenie stanowić winno pierwszy krok badacza filozoficznego”⁴¹.

Program metodologiczny Jasinowskiego, oprócz wspomnianego rozróżnienia, bierze jednak swój początek przede wszystkim z postulatu „jedności twórczości filozoficznej” badanego filozofa. Skłania on historyka filozofii do przyjęcia założenia, iż biografią filozoficzną myśliciela rządzi wewnętrzna logika, że owa biografia układa się w konsekwentną linię rozwojową (niekoniecznie oczywiście prostą)⁴². Postulat ten nie jest ani arbitralny, ani wyspekulo-

⁴⁰ Ibidem, s. 155.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Ibidem, s. 156.

wany, lecz – zdaniem Jasinowskiego – narzuca się sam przez się. Badacz odwołuje się doń spontanicznie, leży bowiem – jak powiada – „w założeniu wszelkiej rekonstrukcji, gdy chodzi o »intencje« filozofa, wszelkiej konstrukcji idealnej, gdy chodzi o »system« filozoficzny”⁴³.

Postulat jedności organizuje zatem badania historycznofilozoficzne, znajdując zarówno pod względem historycznym, jak i normatywno-korygującym swoje uszczegółowienie. I tak, przyjmując tę perspektywę, punktem wyjścia analiz historycznych – zmierzających do odtworzenia rzeczywistych myśli filozofa – staje się zasada „całości psychologicznej”. Historycznofilozoficzna robota powinna się zacząć od wniknięcia w świat wewnętrzny badanego myśliciela, od syntetyzującego zrozumienia istotnych tendencji osobowości filozoficznej, od odsłonięcia na podstawie lektury tekstów filozofa jego struktury psychicznej oraz dyspozycji poznawczych. Chodzi także o to, by uchwycić motywy i intencje, które skłaniają filozofa do filozofowania, by podjąć wysiłek spojrzenia na świat jego oczyma, spróbować dostrzec w rzeczywistości to, co widział filozof i czemu dał wyraz w pisanych dziełach. Umysły filozoficzne charakteryzują się, wedle Jasinowskiego, swoistymi rysami indywidualnymi, które decydują o takim, a nie innym postrzeganiu świata. Zazwyczaj wrażliwe są na jakiś jeden aspekt rzeczywistości, który lokując się w centrum zainteresowań, wiąże inne, pomniejsze aspekty. W związku z antytetyczną strukturą ludzkiej świadomości ów punkt centralny, „punkt najwyższego napięcia” – jak go nazywa – wyłania się u filozofa „z antagonizmu tych spośród przeciwstawnych sobie kierunków w możliwym ujmowaniu rzeczywistości, które w świadomości filozofa co do napięcia górują na innymi”⁴⁴. Uchwycenie wyłaniającego się dzięki starciu przeciwieństw punktu najwyższego napięcia w poglądzie na świat danego myśliciela – to pierwszy krok do całościowego zrozumienia i rekonstrukcji jego świata wewnętrznego. Sam antagonizm tendencji (jeśli abstrahować od jego filozoficznej treści) ma, zdaniem Jasinowskiego, charakter psychologiczny, co pozwala zrozumieć, że wysiłki filozofa zmierzają do zniesienia tego przeciwieństwa dzięki wypracowaniu jednolitego poglądu na świat.

Podobnie jak domagający się zniesienia antagonizm wewnętrzny stanowi integralny czynnik całości psychicznej (osobowość filozofa), a zarazem motor konstrukcyjny w budowie koherentnego poglądu na świat, tak też wolność od sprzeczności i konsekwencja

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Ibidem, s. 157.

wewnętrzna stanowią, wedle Jasinowskiego, cechy charakterystyczne *układu idealnego myśli* filozofa – systemu, do którego (mniej lub bardziej świadomie) dąży on sam, przede wszystkim zaś jego komentatorzy. Postulat „jedności twórczości filozoficznej” konkretyzuje się zatem także po normatywno-korygującej stronie badań historycznofilozoficznych, znajdując wyraz w organizującej je zasadzie „jedności logicznej”. Otóż Jasinowski widzi podobieństwa między systemem filozoficznym i tym, jaki spotykamy w matematyce lub geometrii. Ale mimo podobieństw o swoistości konstrukcji filozoficznych decydują przede wszystkim dwie ich własności: „spoistość przerywana” i „antynomiczność”. Pierwszą rozumie Jasinowski w ten sposób, że poszczególne dziedziny systemu filozoficznego „przy najdalej nawet posuniętej jednolitości wewnętrznej, pozwalającej na układ dedukcyjny w obrębie każdej z nich, wymykają się jednak dedukcji, jeżeli się je rozpatruje w sposób ciągły i jako pewną całość”⁴⁵. Decydują o tym przede wszystkim różnice przedmiotowe, jakie zachodzą między metafizyką, teorią poznania a logiką czy jakąś inną dziedziną badań filozoficznych mającą współtworzyć system. W konsekwencji nie sposób z zasadniczych tez jednej – uprzywilejowanej w danym systemie – dziedziny wyprowadzić reszty filozofii badanego myśliciela. Należy zatem odrzucić dedukcję logiczną w obrębie systemów filozoficznych roszcujących sobie pretensję do wieloaspektowego ogarnięcia całości rzeczywistości. „Nie istnieje bowiem – powiada Jasinowski – żaden »klucz powszechny« – *clavis universalis* – który by otwierał wszystkie części układu systematycznego, w jaki wiążą się myśli poszczególnego filozofa, mogą istnieć natomiast [...] klucze do poszczególnych dziedzin w myśleniu tegoż filozofa, które jednak pozostawać winny w stosunku pewnego rodzaju odpowiedniości”⁴⁶. *Spoistość przerywana* jako cecha systemu nie podważa postulowanej zasady jego jednolitości, którą powinien kierować się historyk filozofii. Jego praca polega właśnie na dążeniu do ujednolicenia systemu filozoficznego, na poszukiwaniu wspomnianej w przytoczonym cytacie relacji odpowiedniości dziedzin składających się na system. W tym znaczeniu zasada jednolitości to nic innego, jak właśnie przystawanie do siebie dziedzin systemu.

Oprócz *spoistości przerywanej* systemy filozoficzne charakteryzują się *antynomicznością* – nie są nigdy wolne od sprzeczności wewnętrznych, które mogą się niejednokrotnie ukrywać w mean-

⁴⁵ Ibidem, s. 159.

⁴⁶ Ibidem, s. 160.

drach zależności pomiędzy poszczególnymi tezami czy elementami strukturalnymi systemu; są wszelako czymś nieuniknionym, a zadaniem analizy immanentnej, jaką musi przeprowadzić badacz, jest ich ujawnienie.

Rozróżniwszy historyczny i normatywno-korygujący aspekt badań historycznofilozoficznych, Jasinowski podjął kwestię ich wzajemnego odniesienia, stawiając pytanie: czy „odtworzenie »historycznych« myśli autora filozoficznego, mianowicie ustalenie ich »punktu największego napięcia«, daje równocześnie wytyczne, których trzymać się należy przy układzie idealnym systematu? [...] czy stosunek tego rodzaju będzie stosunkiem jednoznacznym”⁴⁷?. Odpowiedź na oba pytania jest twierdząca, wobec czego badania historycznofilozoficzne, jednocząc aspekt historyczny i normatywny, same stanowią całość.

Ustalenie punktu najwyższego napięcia przyczynia się do skonstruowania jednolitego układu idealnego jakiejś filozofii. Poszukiwana jednolitość, oznaczająca zgodność poszczególnych dziedzin, które składają się na system, uwzględnia ich swoiste właściwości i nieredukowalność do domniemywanych zasad naczelných. O umiarkowanym charakterze postulatów jedności decydują bowiem antynomie, z konieczności tkwiące w każdym systemie myśli. Nie zawsze też daje się wprost i bez kontrowersji przesądzić o miejscu poszczególnych elementów badanej doktryny względem siebie i większych całości teoretycznych. W związku z tym, poszukując takiej interpretacji systemu, która realizuje „maksimum jednolitości”, narzuca się konieczność (oczywiście niearbitralnego) przyjęcia pierwszeństwa pewnych elementów teoretycznych przed innymi. Historyk czyni tak, poszukując zawsze teleologii wewnętrznej badanego systemu myśli. Może istnieć wiele układów idealnych, w które daje się ująć myśli badanego filozofa, w zależności od wyakcentowania takich, a nie innych elementów doktryny jako prymarnych względem innych. Ale tylko jeden układ realizuje maksimum jednolitości. Ten właśnie nazywa Jasinowski „adekwatną interpretacją systemu, jako idealnego układu myśli”. Dodaje też: „Stosunek zatem pomiędzy »wiernym odtworzeniem« faktycznych myśli filozofa a adekwatną interpretacją układu przyjmujemy jako jednoznaczny”⁴⁸. Od tego zatem, jak zrekonstruuje badacz świat myślowy filozofa, wprost – na mocy jednoznacznego przyporządkowania – zależy interpretacja jego systematycznej doktryny, wyłożonej w pisanych przezeń tekstach,

⁴⁷ Ibidem, s. 161.

⁴⁸ Ibidem, s. 162.

interpretacja, którą konstruuje historyk filozofii, nadając jej postać układu idealnego.

Przedstawione ustalenia pozwalają Jasinowskiemu bliżej scharakteryzować wytyczne metody badań historycznofilozoficznych. Przede wszystkim zatem, aby wiernie odtworzyć świat myślowy filozofa, badacz powinien ustalić, jaka tradycja filozoficzna kształtowała jego formację intelektualną oraz jak modyfikowały tę tradycję poglądy jego współczesnych (aspekt filogenetyczny). Stanowi to podstawę rekonstrukcji rozwoju filozoficznego badanego myśliciela (strona ontogenetyczna). Zabiegi te pozwalają z jednej strony dotrzeć do ukrytych, milcząco przyjmowanych założeń poglądów (intencji, motywów), założeń, które najczęściej niedostatecznie uświadamia sobie filozof lub przyjmuje je na mocy oczywistości. Z drugiej strony zabiegi te umożliwiają ustalenie kluczowego dla powodzenia adekwatnej interpretacji (układ idealny systemu osiągający maksimum jednolitości) „punktu największego napięcia myśli” filozofa – zagadnienia, z którym wiążą się zazwyczaj pozostałe podejmowane przezeń w różnych kontekstach teoretycznych kwestie. Uchwycenie „punktu najwyższego napięcia” wyznacza tym samym kierunek waloryzacji znaczenia dziedzin składających się na system, ustalenia ich hierarchii oraz miejsca w obrębie całości.

Jasinowski twierdził, że dzieło filozoficzne można rozpatrywać z perspektywy historyczno-psychologicznej oraz idealno-normatywnej. Badania nie powinny jednak prowadzić do tworzenia schematów, w które na siłę wtłacza się myśl filozofa. Punkt najwyższego napięcia nie absorbuje w sobie bez reszty innych tendencji i motywów poznawczych obecnych w jego świadomości. Jednostronnością grzeszyłoby przypuszczenie, że przyjęcie zasady jedności psychologicznej lub logicznej miałoby oznaczać sprowadzenie wszystkich innych motywów, tez lub dziedzin w systemie filozoficznym do jakiejś jednej zasady. Odsłaniając intencje swoich analiz, Jasinowski pisze w związku z tym: „[...] istotą powyższych rozważań było, wręcz przeciwnie, wykazanie, iż myśl o »dedukcji« systematu filozoficznego z pewnych naczelnych zasad nie daje się przeprowadzić; co się zaś tyczy zasady jedności psychologicznej, to oznacza ona nie to, iżby jedna z antytez w strukturze psychologicznej filozofa (lub też w układzie bytu) miała być czynnikiem bezwzględnie formującym inne tendencje i motywy poznawcze oraz na wszystkich wyciskającym swe piętno, lecz oznacza raczej to tylko, iż owa antyteza zasadnicza *oświeśla* inne motywy, które w tym właśnie świetle układają się w pewną całość. Antyteza centralna, tworząca to, cośmy nazwali »punktem największego napięcia«, oży-

wia inne tendencje systemu, lecz ich nie tworzy ani nie tłumaczy”⁴⁹. Nie należy także zapominać o nieuniknionych niekonsekwencjach w myśli filozofów, o nieprzystawianiu różnych jej elementów do tego, który zdaje się w niej zajmować miejsce centralne.

Uwagi końcowe

Bogumił Jasinowski zaprojektował dwa dopełniające się wzajemnie modele badań historycznofilozoficznych, z których każdy charakteryzuje się analogiczną, dwuetapową procedurą. Mamy zatem z jednej strony badania poglądów filozofów, które rozpoczynają psychologiczno-historyczne analizy, zmierzające do określenia formacji intelektualnej filozofa oraz uchwycenia centralnej intuicji jego twórczości, a kończy konstrukcja układu idealnego jego filozofii, celująca w najbardziej adekwatną interpretację systemu. Z drugiej strony mamy bezosobową, „czystą” – można powiedzieć – historię filozofii, która na wstępnym, elementarno-historycznym etapie upodabnia się albo nawiązuje do pierwszego modelu badań historycznych filozofii – chodzi tu o poznanie doktryn filozoficznych przeszłości, ich genetycznych powiązań, relacji do innych dziedzin kultury – by w swej części właściwej konstruować na podstawie dostępnego historykowi materiału typy (modele), czy też idealizacje, nurtów filozofii systematycznej (filozofia historii filozofii) bądź poszukiwać na drodze spekulatywnej wewnętrznej logiki i teleologii rozwoju filozofii.

W każdym z tych modeli zasadniczą wagę przykładał Jasinowski do etapu drugiego, kiedy to szczególnie wyraźnie ujawnia się twórcza, konstruująca postawa historyka, przede wszystkim zaś filozoficzny styl jego praktyki badawczej. Wydaje się, że nastawienie to ma swe źródło w koncepcji filozofii uczonego. Otóż Jasinowski skłaniał się ku idealizmowi. Ten zaś – jak zauważa Stefan Świeżawski, pisząc w *Zagadnieniu historii filozofii* o wkładzie wielkich nurtów myśli filozoficznej w krystalizowanie się koncepcji historii filozofii – wyeksponował kreatywną, a nie czysto receptywną rolę historyka⁵⁰.

Dla Świeżawskiego idealistyczne założenia skutkują jednak w historiografii czymś o wiele ważniejszym i znacznie bardziej

⁴⁹ Ibidem, s. 163.

⁵⁰ Zob. S. ŚWIEŻAWSKI: *Zagadnienie historii filozofii*. Warszawa 1966, s. 290.

charakterystycznym, co odnaleźć można, jak się zdaje, w koncepcjach i badaniach Jasinowskiego – staje się ona filozofią, kiedy badacz zmierzać chce do uogólnień i syntez⁵¹. Warto wszakże zauważyć, że wskazane aspekty koncepcji opracowanej przez Jasinowskiego – dwuetapowa procedura badawcza oraz funkcja historii filozofii w kontekście kryzysu filozofii – antycypują, rzecz ciekawa, analogiczne tematy rozważań i konkretne rozwiązania, które podjął i zaproponował realistycznie w swych dążeniach zorientowany Swieżawski. Autor *Zagadnienia...* zainspirowany był oczywiście przede wszystkim myślą filozoficzną i koncepcją badań historycznych Étienne’a Gilsona. Przenosił je do polskiej myśli filozoficznej i twórczo rozwijał. Znał jednak dobrze i wielokrotnie w *Zagadnieniu...* przywoływał poglądy Jasinowskiego, które w ramach wskazanych aspektów uznać trzeba za wyraźnie zbieżne zarówno z pomysłami Gilsona, jak i Swieżawskiego. Można zatem doszukiwać się tu koincydencji, być może niebłahych oddziaływań, przede wszystkim zaś – przykładów ciągłości myśli teoretycznej w ramach polskiej tradycji filozoficznej w tym zakresie⁵².

Na uwagę zasługują również pomysły uczonego, mające wyjaśnić mechanizmy rozwoju nauki. Jasinowski był przekonany, że formalne cechy rozwoju wiedzy naukowej można uchwycić opierając się na analizach historycznych, które uświadamiają, że rozwój ten dokonuje się dialektycznie. Uważał się za rzeczywistego inicjatora badań nad dialektycznym charakterem ewolucji poznania naukowego (wzajemne oddziaływanie filozofii i nauki oraz poszczególnych dziedzin i teorii naukowych), a w jego pracach na ten temat analizy historyczno-porównawcze istotnie odegrały klu-

⁵¹ Pisząc o utożsamieniu dziejopisarstwa z filozofią, przywołuje Swieżawski między innymi przykład B. Crocego: „A tak jest [...] u Crocego i u konsekwentnych idealistów, dla których każda myśl uogólniająca w studium historycznym, a tym bardziej każda synteza, jest już z istoty swej filozoficzna; już więc na terenie interpretacji zespolenie czynników historycznych z filozoficznymi tak jest ściśle, że historiografia się kończy i zlewa z filozofią”. Ibidem, s. 294.

⁵² B. PAŻ dał ciekawy przegląd recepcji poglądów Jasinowskiego (zob. *Powszechna encyklopedia filozofii*. T. 5. Lublin 2004, s. 270). Okazuje się, że jego działalnością interesowali się przede wszystkim badacze Leibniza, a to ze względu na oryginalne ujęcie jego poglądów w rozprawie doktorskiej *Die analytische Urteilslehre Leibnizens in ihrem Viehältnis zu Seine Metaphysik* (Wiedeń 1918), zorientowanej polemicznie wobec interpretacji L. Couturata i B. Russella. Polską recepcję inicjuje dopiero S. Swieżawski. W ostatnich latach zaś Jasinowskiego jako wybitnego sowietologa (chodzi o pracę: *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja na tle rozbioru pierwiastków cywilizacyjnych Wschodu i Zachodu*. Wilno 1933) przedstawił M. KORNAT: *Bogumił Jasinowski (1883–1969) i jego interpretacja bolszewizmu*. Szkic ten stanowi Wstęp do drugiego wydania *Wschodniego chrześcijaństwa...* (Kraków 2002).

czową rolę. Jasinowski należał niewątpliwie do pionierów uprawianej w Polsce filozofii i historii nauki. Warto też podkreślić czasową oraz merytoryczną zbieżność jego intuicji i pomysłów w tym zakresie z powstającymi niezależnie, ale wciąż wpływowymi koncepcjami Ferdinanda Gonsetha, Gastona Bachelarda czy Alexandre’a Koyrégo, z którym, jak pisał w liście do Waldemara Voisé, utrzymywał bliskie kontakty naukowe przed II wojną światową. I nieodparcie nasuwa się spostrzeżenie, że Jasinowski szedł wówczas drogą – od historii filozofii i historii nauki do filozofii nauki – którą później kroczyć będzie Barbara Skarga: od badań historycznofilozoficznych nad pozytywizmem polskim i francuskim w stronę inspirowanej między innymi właśnie pracami Gonsetha, Bachelarda, Koyrégo archeologii wiedzy, analizującej strukturę oraz dynamikę formacji intelektualnych.

Rozdział czwarty

Ludwik Chmaj — historia filozofii między *sektaryzmem* a *ewolucjonizmem*

Ostatnie lata życia Ludwika Chmaja upłynęły na wytężonej pracy naukowej. Po powrocie do Polski z ZSRR, gdzie przebywał w latach 1945–1955, został we wrześniu 1956 roku mianowany profesorem zwyczajnym Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk i od tego momentu aż do śmierci z tytaniczną energią — co poświadczają jego uczniowie — nadrabiał zaległości wywołane wojną i dziesięcioletnim pobytem w łagrach Kazachstanu¹. Powrócił wówczas do swych przedwojennych zainteresowań dziejami reformacji w Polsce oraz XVII-wiecznym racjonalizmem. W okresie „odwilży” światopoglądowa konwersja nie była potrzebna, by zyskać normalne warunki do pracy naukowej, a w odniesieniu do osób takich jak Chmaj czy Barbara Skarga po prostu nie była możliwa. Nikt też pewnie jej nie oczekiwał. Wystarczającą rekomendacją do tytułu i pracy w IFiS PAN był bogaty i w wielu przypadkach pionierski dorobek naukowy we wskazanych dziedzinach. Marksistowska teoria i metodologia badań historycznych nie odcisnęły w związku z tym wyraźniejszego śladu na ostatnich pracach uczonego, choć we wspomnieniu pośmiertnym Kazimierz Lepszy sugerował, że Chmaj przyznał w nich jeszcze bardziej „prymat czynnikom racjonalnym, materialistycznym i laickim”².

¹ J. DRAUS, L. ZASZTOWT: *Aresztowanie Profesora Ludwika Chmaja w świetle materiałów archiwalnych z 1944/45 roku*. „Rozprawy z Dziejów Oświaty” 2005, T. 44, s. 173–202. Zob. także L. SZCZUCKI: *Ludwik Chmaj 1888–1959*. „Studia Filozoficzne” 1959, nr 5, s. 231.

² K. LEPSZY: *Ludwik Chmaj (1888–1959)*. „Kwartalnik Historyczny” 1960, z. 2, s. 598.

Niemal na ten sam obszar badawczy i problemowy wkroczył na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych Leszek Kołakowski, przygotowujący „dysertację kandydacką” na temat Spinozy, obronioną w grudniu 1953 roku. Stała się ona podstawą wydanej w roku 1958 książki *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*. Trudno byłoby oczywiście uzasadnić tezę o wpływie Chmaja na tak oryginalnego i samodzielnego badacza, jakim był już wówczas Kołakowski. Obaj doszli do zainteresowań tradycjami religijnymi oraz intelektualnymi XVII wieku, wybierając odmienne drogi i oczywiście w różnym czasie. Autor *Głównych nurtów marksizmu* znał rzecz jasna i przywoływał prace Chmaja w tym okresie. Przykładem może być krytyczna uwaga dotycząca obecności inspiracji religijnej w filozofii Spinozy³, zgłoszona podczas swoistego spotkania obu uczonych na łamach pierwszego tomu „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” (1957). Chmaj opublikował w nim krótki monograficzny tekst: *Jan Placentinus-Kołaczek. Nieznany kartezjanin XVII wieku*, Kołakowski natomiast (zaraz za nim) znacznych rozmiarów studium *Logika Spinozy jako doktryna moralna*, będące częścią wydanej rok później książki. W bardzo przychyłnej recenzji tej pracy (*Spinoza w nowej interpretacji*), którą Chmaj opublikował w „Studiach Filozoficznych”, dyskusja nie została jednak podjęta⁴.

Wydaje się wszakże, iż analogii i powinowactw (choć mało prawdopodobne, by wpływów) szukać można nie tylko w przedmiocie i problematyce badań (racjonalizm XVII wieku, problem tolerancji, autonomii jednostki i jej wolności), lecz także w ich warstwie teoretyczno-metodologicznej. Rzecz przy tym ciekawa, najwyraźniej ujawniają się owe pokrewieństwa w zestawieniu z nieco późniejszymi pracami Kołakowskiego — zwłaszcza ze *Świadomością religijną i więzią kościelną* (1965) — i zdają się dotyczyć także innych przedstawicieli tak zwanej warszawskiej szkoły historii idei.

Otóż Andrzej Walicki w artykule *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła historii idei*⁵ pisał, że przyjęta w tej książce perspektywa *hermeneutyki fenomenologicznej* odsłaniała trzy przedmioty badań i odpowiadające im dążenia historyka idei: *jedność osobowości auto-*

³ Zob. L. KOŁAKOWSKI: *Logika Spinozy jako doktryna moralna*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1957, T. 1, s. 141. Twierdzenia tego bronił Chmaj w rozprawie *De Spinoza a Bracia Polscy* (1924) — zob. L. CHMAJ: *Bracia polscy. Ludzie, idee, wpływy*. Warszawa 1957, s. 209–262.

⁴ Zob. L. CHMAJ: *Spinoza w nowej interpretacji*. (Rec.: L. KOŁAKOWSKI: *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*. Warszawa 1958). „Studia Filozoficzne” 1959, nr 2, s. 166–172.

⁵ Zob. A. WALICKI: *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła historii idei*. „Aletheia” 1987, nr 1, s. 128.

ra (trzeba tu skupić się na jego intencjonalności), dalej *jedność jego idei jako zjawiska historycznego* (tu należy dążyć do umiejscowienia poglądów w procesie historycznym) oraz *jedność jego myśli jako struktury teleologicznej* (u Kołakowskiego *teologicznej*; badacz ma tu zmierzać do zrozumienia autonomicznej logiki myślenia danego autora). Istotnym elementem zainteresowań warszawskich historyków idei – dotyczy to, zdaniem Walickiego, zwłaszcza Bronisława Baczki i Kołakowskiego – była także fascynacja problemem *historyzmu* w dwóch różnych znaczeniach tego terminu: w znaczeniu wiary w *Heglowski Weltgeist* (rozum dziejów) i w sensie *hermeneutyki historycznej* – sztuki interpretowania dawnych idei. Jako marksistowscy rewizjoniści, którzy na własnej skórze doświadczyli „terroru zmuszającego do ugięcia się przed koniecznością historyczną”, chcieli oni – pisze Walicki – uwolnić się od jej „paraliżującej hipnozy” i dokonali tego, „badając historyzm historycznie”. Chodziło o to, by umieścić rozwój historyzmu w pierwszym znaczeniu (rozwój wiary w *Weltgeist*, którego marksizm był jednym z etapów) w kontekście dziejowym i ukazać „różne aspekty jego funkcji historycznej”⁶. W ramach tak rozumianej rewizji dogmatów marksizmu-leninizmu dokonywała się „rewindykacja podmiotowości ludzkiej”, przeciwstawiona bezosobowym siłom historii.

W pracach Chmaja, a także w jego refleksji teoretyczno-metodologicznej natrafić można na analogiczne motywy. Otwarte dystansowanie się wobec Heglowskiego historyzmu, rozumianego jako aprioryczna zasada (metoda) porządkowania i ostatecznego wyjaśniania dziejów filozofii, oraz idąca za tym humanistyczna perspektywa badań historycznofilozoficznych, przejawiająca się w dążeniu do rozpoznawania, jak rozwijał się system myślowy filozofa, będący wyrazem jego osobowości („jedności duchowej”) ukształtowanej przez idee epoki – wszystko to stanowi wyróżnik jego postawy badawczej i dziejopisarstwa, a zarazem treści mogące budzić pewne zaciekawienie w drugiej połowie lat pięćdziesiątych, w kręgu skupionym wokół Kołakowskiego i Baczki. Prace Chmaja są także świadectwem podejścia empatycznego do przedmiotu badań – historyk filozofii (idei) powinien, jego zdaniem, korzystając z dostępnych mu źródeł, dotrzeć w obszary doświadczenia wewnętrznego myśliciela, które pomogłyby mu zrozumieć jego osobowość i dzieło. Empatia zaś połączona z dystansem to, jak pisze Walicki, główne cechy badań i pisarstwa Kołakowskiego w tym okresie⁷.

⁶ Ibidem, s. 122–123.

⁷ Zob. ibidem, s. 128.

Praktyka badawcza a kryzys teorii

Swoją koncepcję badań historycznofilozoficznych przedstawił Chmaj w artykule *Kryzys współczesnej historii filozofii*, opublikowanym na łamach „Kwartalnika Filozoficznego” w 1930 roku⁸. Wypowiadał się w nim już jako w pełni ukształtowany historyk idei oraz filozofii, mający znaczące osiągnięcia w dziedzinie badań nad historią intelektualną XVII wieku⁹. W całej serii publikacji z lat dwudziestych poświęconych środowisku braci polskich, dał się poznać jako badacz i znawca dziejów reformacji w Polsce, którą ukazywał na tle intelektualnych, religijnych i filozoficznych prądów nowożytnej Europy¹⁰. W tym samym okresie ogłosił drukiem dwa teksty poświęcone Kartezjuszowi¹¹ – jeden na temat kontrowersji wokół procesu kształtowania się jego filozofii, drugi obszernie zdający sprawę z aktualnego wówczas stanu badań nad filozofią i osobowością autora *Rozprawy o metodzie*, informujący

⁸ L. CHMAJ: *Kryzys współczesnej historii filozofii*. „Kwartalnik Filozoficzny” 1930, z. 1, s. 80–103. Zwięzłą prezentację dokonań badawczych i poglądów Chmaja na temat studium dziejów filozofii daje S. BORZYM w książce *Panorama polskiej myśli filozoficznej*. Warszawa 1993, s. 262–264 i 279. Podjęte tam tematy stanowiły punkty wyjścia oraz ukierunkowania niniejszych analiz.

⁹ Dziś, biorąc pod uwagę koncepcję studiów z historii idei przedstawioną przez Arthura O. LOVEJOYA w klasycznym dziele tego gatunku: *Wielki łańcuch bytu. Studium z dziejów idei* (wyd. polskie Warszawa 1999) oraz rozmaitość form historiografii uprawianej w ramach polskiej tradycji filozoficznej drugiej połowy XX wieku, odróżnia się historię idei (z dużą świadomością jej specyfiki, uprawianą w niezwykle wpływowym w tym okresie środowisku tzw. warszawskiej szkoły historii idei – zob. na ten temat: A. WALICKI: *Leszek Kotakowski...*, s. 121–132) od historii filozofii w sensie ścisłym. Chmaj nie dokonywał podobnej dystynkcji, dlatego też wiązać trzeba myśli zawarte w *Kryzysie...* z jego badaniami zarówno *stricte* historycznofilozoficznymi, jak i tymi, które skłonni jesteśmy dziś określać jako prace z zakresu historii idei. Na oba rodzaje historiografii uprawianej przez Chmaja zwrócił uwagę Lech SZCZUCKI w okolicznościowym tekście *W czterdziestolecie pracy naukowej Ludwika Chmaja*. „Myśl Filozoficzna” 1957, nr 3, s. 221.

¹⁰ Pierwsze badania Chmaja nad związkami arianizmu polskiego z filozofią europejską prezentuje studium *Wolzogen przeciw Descartes’owi* z 1914 roku. Prace napisane przed II wojną światową, zebrane w jeden tom ukazały się pod koniec życia uczzonego i z całą pewnością uznać je można dzisiaj za klasyczne – zob.: L. CHMAJ: *Bracia polscy...*; IDEM: *Samuel Przykowski na tle prądów religijnych XVII wieku*. Kraków 1927; IDEM: *Faust Socyn (1539–1604)*. Warszawa 1963. Zob. także uwagi. S. BORZYMA na ten temat w: *Panorama...*, s. 279.

¹¹ Zob. L. CHMAJ: *Zagadnienie „trzech faz” w rozwoju filozoficznym Kartezjusza*. „Przegląd Filozoficzny” 1927, z. 2–3, s. 149–163; IDEM: *Kartezjusz i jego filozofia w świetle ostatnich badań*. „Kwartalnik Filozoficzny” 1928, z. 1–4, s. 69–96, 242–272, 275–297, 419–442.

o najnowszych trendach interpretacyjnych badań historyczno-psychologicznych (tak Chmaj je określił) i systematycznych w tym zakresie. Oba zapowiadały opublikowaną, również w 1930 roku, rozprawę habilitacyjną *Rozwój filozoficzny Kartezjusza*¹².

Wskazany artykuł uznać zatem można za przejaw gotowości dzielenia się własnymi doświadczeniami warsztatowymi, a jednocześnie – o czym świadczy wymownie tytuł – za wyraz niezwykle krytycznej oceny standardów teoretyczno-metodologicznych obowiązujących dotychczas w studium dziejów filozofii, oceny, która z pewnością kształtowała się w trakcie imponujących rozległością studiów dostępnych historycznofilozoficznych opracowań filozofii Descartes'a. Postulując bowiem w *Kryzysie...* rewizję zastanych modeli filozoficznego dziejopisarstwa, Chmaj nie zamykał się tylko i wyłącznie w kręgu własnych doświadczeń, absolutyzując swój punkt widzenia. Tekst artykułu jednoznacznie wskazuje na to, że zawarta w nim diagnoza kryzysu oraz proponowane środki zaradcze opierają się – oprócz doświadczeń i dociekań własnych – na przemyśleniu stanowisk innych wpływowych wówczas teoretyków tej dyscypliny.

Oczywiście, podjęcie teoretyczno-metodologicznej refleksji nad praktyką badawczą a kierowanie się wypracowanymi w ten sposób standardami to kwestie odmienne i niewarunkujące się wzajemnie. Wszelako konfrontacja postulatów i tez *Kryzysu...* z dorobkiem Chmaja, i to zarówno poprzedzającym tę publikację, jak i późniejszym, utwierdza w przekonaniu, że nie zrodziły się one w oderwaniu od jego dążeń badawczych, choć przesadne byłoby z pewnością twierdzenie, że z tej praktyki bez reszty dają się wyprowadzić. Cechę charakterystyczną owych dążeń stanowi ujmowanie badanej filozofii (doktryny) jako rozwijającej się całości, stopniowo ewoluującej od pierwszych intuicji do systemu, oraz uwzględnianie i harmonizowanie (równoważenie) dwóch punktów widzenia. Z jednej strony prace Chmaja cechowała szczególna wrażliwość na naświetlanie i wyjaśnianie dziejów idei (myśli) na tle kultury, w której funkcjonowały¹³. Z drugiej – przyjęcie wyrażonej perspektywy psychologicznej, wyrażającej się w dążeniu do odsłonięcia głębokich warstw doświadczenia wewnętrznego badanego myśliciela czy filozofa; stanowić one miały klucz do jego osobowości oraz swoisty warunek możliwości dzieła. W studiach z historii idei odnajdujemy także – rzecz ciekawa i warta odnotowania – perspektywę prezentystyczną. Badania dokonywane

¹² Zob. L. CHMAJ: *Rozwój filozoficzny Kartezjusza*. Kraków 1930.

¹³ Por. S. BORZYM: *Panorama...*, s. 279.

w tym obszarze – jak świadczy o tym studium o Samuelu Przypkowskim¹⁴ – prowadzone były nie bez intencji odnoszenia ich do współczesności.

W *Kryzysie...* dążenia historyka filozofii ujęte są w schematyczny sposób, w oderwaniu od bezpośrednich zainteresowań autora. Uznać je jednak można za swoistą kodyfikację reguł stosowanych wcześniej w praktyce. Kodyfikację – i w tym jej specyfika – normatywną, bo towarzyszyła Chmajowi intencja nadania wskazywanym regułom charakteru uniwersalnego standardu, a w rezultacie – znalezienia recepty na tytułowy problem historiografii. Owe wytyczne stanowią w gruncie rzeczy kompleks zadań, tworzących siatkę wyjściowych problemów, które historyk filozofii powinien podjąć i opracować w takim zakresie, w jakim pozwalają na to źródła. Wszelako, paradoksalnie, tradycyjne kanony uprawiania badań historycznofilozoficznych (uświęcone w klasycznych tekstach z zakresu historiografii filozofii) stoją – zdaniem Chmaja – na przeszkodzie właściwej ich realizacji, co stanowi dlań wyraźną oznakę niedomagań historii filozofii. Te zaś świadczą, że dyscyplina ta nie stała się jeszcze nauką w pełnym tego słowa znaczeniu.

Jaki zatem kształt trzeba nadać historii filozofii, by stała się autentyczną nauką, i to przede wszystkim nauką filozoficzną? Było to pytanie ważne nie tylko z punktu widzenia zastanych mankamentów filozoficznego dziejopisarstwa, lecz także w tym sensie, że wciąż toczył się spór o filozofię (spór ten Chmaj odnotowuje i – warto zaznaczyć – rozważa z podobnego punktu widzenia co Bogumił Jasinowski), w którym stawiano jej zarzut nie-naukowości, między innymi na podstawie przedstawionego w studium dziejów filozofii obrazu tej dyscypliny, obrazu ukazującego bezowocne poszukiwania prawdy, propozycje alternatywnych (nieraz i sprzecznych) rozwiązań tych samych kwestii. Ten prowadzący do sceptycyzmu relatywistyczny wizerunek filozofii, ukształtowany na podstawie argumentów z jej dziejów, ma, w opinii autora *Rozwoju filozoficznego Kartezjusza*, źródło właśnie w niewłaściwym uprawianiu historii filozofii, w przyjęciu błędnej perspektywy oglądu przeszłości filozofii. Wszystko to zniekształca jej rozumienie, podważając zarazem wiarygodność jako nauki. Uprawianie zatem wolnej od teoretyczno-metodologicznych niedociągnięć historiografii mogłoby wspierać filozofię w tym sensie, że praca historyków nie dostarczałaby argumentów jej krytykom.

Uwagę Chmaja absorbuje jednak przede wszystkim kondycja i wiarygodność poznawcza historii filozofii. W czym zatem widział

¹⁴ Por. L. CHMAJ: *Samuel Przypkowski...*, s. 3.

jej problemy — źródło słabości i permanentnie dyskusyjnej naukowości? Co proponował, by zmienić niekorzystne *status quo* tej dyscypliny? Pytania te warto postawić nie tylko dlatego, że odsyłają do zagadnień, które zainspirowały Chmaja do przemyśleń i tym samym stanowią dogodny punkt wyjścia analizy jego poglądów. Są to kwestie ciekawe także w tym sensie, że przybliżają do uchwycenia oraz zidentyfikowania interesującego i znaczącego zarazem zjawiska, które stale obecne jest jako tło kształtowania się samoświadomości teoretycznej w ramach historiografii filozofii uprawianej w Polsce. W przekonaniu bowiem o kryzysie historii filozofii Chmaj nie był wówczas odosobniony. Wcześniej tezę podobną sformułował Maurycy Straszewski¹⁵, później powtarzają ją bliżsi Chmajowi w sensie pokoleniowym Dawid Einhorn¹⁶ i Bogumił Jasinowski¹⁷. Po 1945 roku kryzys historii filozofii stwierdza i chce mu zaradzić Stefan Świeżawski¹⁸. Naukowej historii filozofii poszukuje się w tym okresie w polskim marksizmie¹⁹; także Barbara Skarga pyta o przyczyny metodologicznej niedojrzałości historii filozofii²⁰.

Klasyczne paradygmaty

Rekonstrukcję stanowiska autora *Rozwoju filozoficznego Kartezjusza* warto poprzedzić ponownym odwołaniem się do Ricoeurowskiego rozróżnienia dwóch granicznych idei rozumienia filozoficznej przeszłości: idei *osobliwości* oraz idei *systemu*. Odnajdujemy bowiem w myśleniu Chmaja zaskakującą analogię do ujęcia

¹⁵ Zob. M. STRASZEWSKI: *O znaczeniu badań nad filozofią Wschodu dla rozjaśnienia rozwoju dziejowego filozofii w ogólności*. W: IDEM: *W dążeniu do syntezy. Pomysły i szkice z lat od 1877 do 1907*. Warszawa 1908, s. 89–90.

¹⁶ Zob. D. EINHORN: *Zagadnienie przedmiotu historii filozofii jako rzeczywistości swojej*. „Przegląd Filozoficzny” 1927, z. 1, s. 72–73.

¹⁷ Zob. B. JASINOWSKI: *Jedność myśli twórczej Leibniza. Zarazem przyczynek do metodologii historii filozofii*. „Przegląd Filozoficzny” 1929, z. 3, s. 153–154.

¹⁸ Zob. M.A. KRĄPIEC, S. ŚWIEŻAWSKI: *Wstęp*. W: *Streszczenia rozpraw doktorskich, magisterskich i seminaryjnych pisanych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim pod kierunkiem prof. dra Stefana Świeżawskiego (historia filozofii) i prof. dra Alberta Krąpca OP (metafizyka)*, w wyborze. Red. M. GOGACZ. Poznań 1956, s. 2.

¹⁹ Zob. Z. KUDEROWICZ: *Marksizm w badaniach nad historią filozofii*. „Edukacja Filozoficzna” 1986, vol. 1, s. 43–50.

²⁰ Zob. B. SKARGA: *Złudzenia i nadzieje historyka filozofii*. W: EADEM: *Przeszłość i interpretacje. Z warsztatu historyka filozofii*. Warszawa 1987, s. 42–43.

Ricoeura. Pierwsza idea – przypomnijmy – gdy kierować się nią w studium filozoficznej tradycji, nakazuje ujmować konkretne przejawy filozofowania jako coś szczególnego, coś, co możliwe jest do pełnego zrozumienia tylko poza kontekstem jakichkolwiek odniesień do podobnych struktur znaczących. Druga natomiast obliguje badacza do usytuowania się na zewnątrz dziejów i spojrzenia na poszczególne filozofie historyczne z punktu widzenia miejsca, jakie zajmują w rozwijającej się całości, gdyż tylko jako konieczny element ewoluującej struktury dziejów filozofii stają się czymś w pełni zrozumiałym.

Otóż Chmaj dostrzegł w dziejach historiografii filozofii dwie paradygmatyczne tendencje, które, jak się zdaje, uznać można za praktyczne realizacje Ricoeurowskich *idei*. Tendencje te ujęte są w *Kryzysie...* w formule antynomii: *sektaryzm – ewolucjonizm*. Obie zmonopolizowały dotychczasową historiografię, a z powodu swych jednostronności i ograniczeń, wynikających z błędnego definiowania celów badań, nie przyczyniły się do ukształtowania rzetelnego i wiarygodnego obrazu przeszłości filozofii.

Sektaryzm to dla Chmaja, od starożytności do czasów nowożytnych, najbardziej wpływowy i rozpowszechniony model uprawiania historii filozofii. Zaproponowana charakterystyka *sektaryzmu* wskazuje, że uczony ma tu na myśli ten rodzaj historiografii, który zapoczątkował Diogenes Laertios. Jest to w istocie historia izolowanych szkół filozoficznych, sekt – studium filozoficznych osobliwości, które skutkuje zatomizowanym wizerunkiem dziejów filozofii. Badacz koncentruje się bowiem na tym przede wszystkim, co swoiste dla danego środowiska filozoficznego, nie dostrzegając (nie akcentując) elementów spajających dzieje filozofii. Tak uprawiana historia filozofii – gdy bardziej niż analizą i poznaniem treści doktryn interesuje się klasyfikacjami i ustalaniem chronologii – bywa redukowana do historii literatury (*vide* Francis Bacon). Skłania też, Chmaj wskazuje między innymi Johanna Jacoba Bruckera, do historycznego uzasadniania sceptycyzmu przez akcentowanie jedynie filozoficznych błędów i wzajemnej sprzeczności zajmowanych stanowisk – *infinita falsae philosophiae exempla*²¹.

Historiografia staje się tym sposobem skutecznym argumentem przeciw filozofii. „W tym sektaryzmie doszukiwać się też należy racji tego poglądu, który domaga się odrzucenia całej dotychczasowej filozofii jako nienaukowej”²² – pisał Chmaj, wskazując Jana

²¹ L. CHMAJ: *Kryzys...*, s. 80–81.

²² *Ibidem*, s. 81.

Łukasiewicza i Tadeusza Kotarbińskiego. Sektaryzm zatem jako perspektywa badań historycznofilozoficznych pogłębia kryzys zaufania do filozofii.

Ewolucjonizm genetycznie wyprowadza Chmaj z Hegla *Wstępu do historii filozofii*. Tu akcent położony jest na ciągłość, na jedność zarówno filozofii, jak i jej dziejów, które ukazują konsekwentne następstwo systemów oparte na apriorycznym schemacie, przy czym każda filozofia stanowi konieczny element ewoluującej całości²³. Ewolucjonistyczną perspektywę patrzenia na dzieje filozofii antycypowały już, w opinii Chmaja, eklektyczne i synkretyczne prezentacje dziejów rozwoju myśli powstające na początku czasów nowożytnych. Za prekursorów Hegla uznawał Gocleniusa, Deslandesa, Lipsiusa, Condorceta i Encyklopedystów. Wszyscy bowiem – i to ich łączy – odwołują się do idei postępu, a zatem „usiłują odnaleźć zasadę związku wewnętrznego w historii filozofii, prawo immanentne rozwijającej się myśli ludzkiej”²⁴. Uprawiana z taką intencją historiografia skłania historyka do dokonywania wartościującej selekcji materiału historycznofilozoficznego – to, co osobiste, indywidualne w filozofii, uważa się tu za coś przypadkowego i nieistotnego – by wykazać, powiada Chmaj, jedność ludzkiego umysłu, związek wewnętrzny między systemami i ciągłość historyczną.

Ewolucjonizm Hegłowski miał zatem swoje antycypacje, ale ma także swe innowacyjne kontynuacje, bo historiografia poheglowska nie zdołała się z wpływu Hegla do końca wyzwolić. Choć w postaci skrajnej, Hegłowskiej właśnie, ewolucjonizm się nie utrzymał, Chmaj widział jego umiarkowane metamorfozy u Comte’a i Renouviera. Wszystkich łączy to, że abstrahują od tego, co indywidualne, związane z osobowością filozofujących, a zasadę rozwoju filozofii widzą w tym, co ponadindywidualne, ogólne, na przykład w ewolucji wyobrażeń kolektywnych.

²³ Ibidem, s. 82.

²⁴ Ibidem, s. 82–83. Komentując owe antycypacje, Chmaj pisze: „Toteż, jeśli myśliciele XVIII w. odrzucają stanowisko sektaryzmu, usiłują odnaleźć zasadę związku wewnętrznego w historii filozofii, prawo immanentne rozwijającej się myśli ludzkiej, przygotowują oni tem samym pogląd Hegla, dla którego jedność umysłu ludzkiego oraz ciągłość jego rozwoju są prawami *a priori*, założeniami niezbędnymi dla historyka filozofii, rozpoczynającego swe badania”.

Problem naukowości historii filozofii

Antynomia wskazanych podejść do przeszłości filozofii – sektaryzmu i ewolucjonizmu – z czasem przekształciła się w spór o charakter naukowości historii filozofii, i to właśnie różnorodność stanowisk w tej kwestii kazała Chmajowi zdefiniować zastaną w tej dyscyplinie sytuację jako kryzys. Wszystkie one wszelako sprowadzają się do tych dwóch, genetycznie pierwszych orientacji.

Otóż dla jednych (Alexandre Koyré, Étienne Gilson, J. Sirven) historia filozofii jest nauką historyczną i tak rozumiana da się wpisać w tradycję sektarystyczną, ponieważ – argumentuje Chmaj – nie przykładą się w niej wagi do „odkrycia istotnego sensu doktryny”, akcentuje się natomiast znaczenie badań źródłowych, krytycznej analizy tekstu, sporządzania rozmaitych bibliografii. Podstawowym narzędziem tak zorientowanych badaczy jest metoda filologiczno-analityczna²⁵. Inni badacze mu współcześni (na przykład Émil Boutroux, Victor Delbos) uważają historię filozofii za naukę filozoficzną, „integralną część samej filozofii” – i choć dalecy są od podejścia Hegłowskiego, to jednak „w zagadnieniach filozoficznych zdają się widzieć jakiś pierwiastek stały jak w naturze ludzkiej, która je sobie stawia: *s a m o u r z e c z y w i s t n i e n i a s i ę d u c h a p o w s z e c h n e g o*; dlatego – dodaje autor *Kryzysu...* – wymagają oni od historyka zmysłu filozoficznego, żywej sympatii dla twórcy, zżycia się z systemem itp.”²⁶. To rozumienie historii filozofii (jako nauki filozoficznej) stanowi współczesną kontynuację nurtu *ewolucjonistycznego*, jako że w opracowywanym materiale historyczno-filozoficznym szuka się elementów stałych, problemów, które spajając dzieje, ukazują je jako rozwijającą się całość.

Oba paradygmaty dziejopisarstwa filozoficznego oraz oparte na nich poglądy dotyczące charakteru naukowości historii filozofii Chmaj ocenia krytycznie. Przekonany o niewłaściwym – w ramach obu – pojmowaniu celów badań oraz sposobów ich realizacji, stwierdza, że „żadne z tych stanowisk [...] – ani sektaryzm, ani ewolucjonizm abstrakcyjny czy społeczny, ani pokrewne z nimi kierunki – nie mogą nam wyjaśnić różnorodności, a cóż

²⁵ Zaliczenia Gilsona do grona zwolenników rozumienia historii filozofii jako nauki historycznej tylko nie da się utrzymać, jeśli brać pod uwagę jego znacznie późniejsze prace historycznofilozoficzne i filozoficzne, zwłaszcza *Jedność doświadczenia filozoficznego* oraz *Byt i istota*. Zob. uwagi na ten temat w S. SWIEŻAWSKI: *Zagadnienie historii filozofii*. Warszawa 1966, s. 398–399.

²⁶ Ibidem, s. 84–85.

dopiero sprzeczności poglądów filozoficznych, przejawiających się niemal w każdej epoce historycznej, a tem samem nie są w stanie podać racji istnienia historii filozofii jako nauki”²⁷.

Dylematy historiografii filozofii

W drodze do wypracowania własnego stanowiska dokonuje Chmaj selektywnego, ale dobrze się wpisującego w wyjściową antynomię, przeglądu teoretyczno-metodologicznych dążeń realizowanych w ramach poheglowskiego dziejopisarstwa, a zmierzających do naukowego uprawomocnienia tej dyscypliny. Konfrontuje rozmaite koncepcje i głosy, wręcz włącza się polemicznie w prowadzone dyskusje, w każdym niemal przypadku konstatując jednak niezadowolające rozwiązania, chybiające celu próby właściwego określenia koncepcji historii filozofii. Przyjrzenie się tej polemicznej prezentacji pomoże zrozumieć genezę projektu Chmaja, wyznacza tu bowiem uczony negatywny układ odniesienia dla swojej propozycji.

Punktem wyjścia tego polemicznego przeglądu stanowisk jest dyskusja Hegla z historycznofilozoficznym *sektaryzmem*, z historią filozofii jako studium filozoficznych osobliwości. Hegel ma rację, krytykując dziejopisarstwo pozbawione wyraźnej koncepcji filozofii, dziejopisarstwo niezdolne spojrzeć na badaną doktrynę z punktu widzenia miejsca, jakie zajmuje ona w dziejach filozofowania. Jego aprioryczna metoda zawodzi jednak, zdaniem Chmaja, wówczas, gdy Hegel próbuje się uporać z różnorodnością współwystępujących kierunków i poglądów. Nie mieszczą się one zazwyczaj – właśnie wskutek swych cech indywidualnych, tak dla Chmaja ważnych – w ramach apriorycznego schematu, mającego porządkować i rozjaśniać przeszłość filozofii.

Nie ratuje historii filozofii próba, jaką zainicjowali Hippolite Taine, Karol Marks czy Émile Durkheim, którzy wyjaśniając filozofię i fenomen filozofowania (w tym osobowość filozofa) w sposób naturalistyczny lub socjologiczny, stworzyli podwaliny psychologii światopoglądów oraz socjologii wiedzy, do których historię filozofii – odpowiednio – redukować mieli, w opinii Chmaja, Karl Jaspers i Max Scheler. Przyjęcie tych stanowisk sprawia, że historia filozofii staje się po prostu bądź nauką psychologiczną (*Psycho-*

²⁷ Ibidem, s. 85.

logie der Weltanschauungen), bądź socjologiczną (*Soziologie des Wissens*).

Przyjmowane przez Jaspersa i Schelera założenia świadczą zatem o kryzysie historii filozofii i konieczności przekształcenia zastanych metod. Symptomów kryzysu upatruje Chmaj w odejściu od ujęć syntetycznych na rzecz monograficznych badań systemów filozoficznych lub filozofii narodowych, w ograniczaniu się do przedstawiania samych wyników badań, bez odniesienia się do prawa rozwojowego dziejów filozofii. O teoretyczno-metodologicznej słabości historiografii świadczy także nieumiejętność należytego uwzględnienia i wyważenia poszczególnych czynników teorii-twórczych: psychologicznego, pragmatycznego, kulturowego – słowem: zharmonizowania w wyjaśnianiu filozofii tego, co warunkuje ją w sensie pozateoretycznym. Błąd bowiem polega nie na tym, że patrzy się na daną doktrynę przez pryzmat uwarunkowań zewnętrznych, lecz na tym, że absolutyzuje się owe pozateoretyczne odniesienia.

Chmaj odnotowuje oczywiście próby uniknięcia tych mankamentów. Émile Bréhier, w pełni świadomy, jego zdaniem, problemów wymagających rozwiązania, stawiając tezę, że systemy zależne są od „duchowego *élan*” (związku z polityką, moralnością, religijnością, sztuką bądź nauką określonej epoki), w którym powstają, chce wyprowadzić historię filozofii z kryzysu, projektując ją jako naukę opisową, szukającą – poza apriorycznymi założeniami – powiązań historycznych między doktrynami, ciągłości świadomości, przejść od jednej filozofii do drugiej. Nie potrafi jednak, zdaniem Chmaja, dążeń tych należycie uzasadnić, nie mówi, na czym mają polegać wskazane uwarunkowania filozofowania, a przede wszystkim – czym jest owo duchowe spoiwo, czyli *élan* dziejów filozofii. W konsekwencji ogólnikowości sugestii interpretacyjnych Bréhiera badane doktryny wydają się „jedynie refleksem nastrojów czasu lub poszczególniej jednostki”, cytuje Chmaj Roberta Reiningera, a historia filozofii – „historią ludzkich błędów i osobistych złudzeń”²⁸.

Reininger, próbując, zdaniem Chmaja, zaradzić tym mankamentom, postulował w dążeniu do uzasadnienia historii filozofii jako nauki filozoficznej (jako „filozoficznej historii filozofii”, pisze Chmaj) podejście typologiczne. Chciał abstrahować w badaniach od tego, co uwarunkowane czasowo i indywidualnie (psychologiczny i historyczny koloryt), widząc potrzebę pisania historii problemów i prezentacji ich typowych rozwiązań. Nazwiska to dla

²⁸ Ibidem, s. 88.

Reiningera tylko sygnatury systemów (powiązanych kompleksów pojęć), które w określonym miejscu i czasie (w sprzyjających warunkowaniach zewnętrznych) wyrażają potencjalnie tkwiące już w człowieku ujęcia rzeczywistości. Reininger, zdaniem Chmaja, utrzymuje, że istnieje pewna liczba owych typowych rozwiązań, które da się rozpoznać na podstawie badań historycznych. Te typowe ujęcia rzeczywistości dają się ponadto skojarzyć z typami umysłowości – „każdy widzi rzeczywistość tak, jak się ona w jego duchu odbija”²⁹. Ale – i to Chmaj eksponuje – w ramach tak projektowanej *filozoficznej historii filozofii* nie sposób obronić filozofii przed zarzutem relatywizmu. Rzecz w tym, że typów światopoglądów filozoficznych nie da się w eklektycznej syntezie zredukować do jednego obrazu świata, w którym ujawniłaby się pełnia prawdy. Autor *Kryzysu...* zauważa, że dążenie do ujęć typologicznych w historii filozofii zainicjował już Victor Cousin, który różnorodność systemów próbował zredukować do czterech typowych form: sensualizmu, spirytualizmu, sceptycyzmu i mistycyzmu. Zabieg ten jest jednak tyleż użyteczny, co niebezpieczny. Koncentrowanie się bowiem na tym, co wspólne, a abstrahowanie od tego, co swoiste, skutkuje „fałszowaniem prawdy historycznej”³⁰.

Dokonana w *Kryzysie...* krytyczna analiza stanowisk teoretyków zabierających głos w dyskusji nad kwestią teoretyczno-metodologicznego statusu historiografii filozofii w kontekście antynomii *sektaryzm – ewolucjonizm* (a w zasadzie swobodnego sporu obu orientacji), skłania do wniosku, że chociaż dostrzegano problem historii filozofii, w istocie rozmaicie go definiowano, a tym samym i rozwiązywano. Zawsze jednak proponowane rozwiązania zaledwie zbliżały się do wskazanych przez Chmaja form skrajnych. Słowem – i tego Chmaj był świadomy – nie potrafiono znaleźć teoretycznego kompromisu, wyważyć zadań tak, by zrealizowane, dawały jak najpełniejszy i najwszechstronniejszy, a przede wszystkim niezniekształcony obraz filozoficznej przeszłości. Ulegano na ogół – przynajmniej w ramach postulowanych projektów – pokusie przesadnego „abstrakcjonizmu”. Raz była to swoista ucieczka od filozofii – od problemów, od badania immanentnego rozwoju filozoficznej teorii – ku psychologizacji lub ku socjologizacji filozofii, czyli wyjaśnianiu faktów historycznofilozoficznych ich pozateoretyczną genezą; słowem, ucieczka w rozpuszczenie studium dziejów filozofii w genetycznych analizach uwarunkowań zewnętrznych. Kiedy indziej zaś owa pokusa przybierała postać izolo-

²⁹ Ibidem, s. 89.

³⁰ Ibidem, s. 90.

wania struktur teoretycznych w zabiegach typologicznych – podejścia relatywizującego historyczny wizerunek filozofii, które w ramach jego pretensji lub dążeń do *filozoficzności* (Reininger) wyjaśniać można brakiem mocnej koncepcji filozofii jako założenia studiów historycznych. Zabiegi typologiczne pomagają historykowi uporać się z problemem wielości filozofii, uporządkować różnorodność przejawów filozofowania, nie rozwiązują wszakże, tak ważnego dla Chmaja, problemu ich historycznego rozwoju.

Doświadczenie fundamentalne a kultura i dyskurs – historia filozofii w poszukiwaniu genezy i zasady rozwoju filozofowania

Możliwość wyjścia ze ślepego zaułka, w którym znalazła się historia filozofii zamknięta w ograniczeniach podejść tradycyjnych, dostrzegł Chmaj w zdecydowanym upodmiotowieniu, czy też zhumanizowaniu badań. Wierność prawdzie historycznej, a przede wszystkim wierność filozofowi – człowiekowi, jego niepowtarzalnej osobowości, indywidualności, w której tkwią najbardziej teoriiotwórcze impulsy – to hasła wywoławcze jego koncepcji filozoficznego dziejopisarstwa. Łączy się z nimi przekonanie, że wyjaśnienia powstania nowej doktryny szukać trzeba nie w anonimowych siłach rządzących dziejami filozofii, którym podlegają ludzie oddający się filozofowaniu, lecz w „osobowości filozofa, w jego własnym procesie rozwojowym, w refleksji i inwencji twórczej, w aspiracjach uczuciowych”³¹.

Zasadniczym celem, który wyznaczył uczony studiom dziejów filozofii i który przede wszystkim próbował realizować w praktyce, było zatem uchwycenie filozofii w jej rozwoju – stawianiu się, w twórczym ruchu myśli od pierwszych impulsów do systemu. Podejmując próby dotarcia do pierwotnych elementów teoriiotwórczych, tkwiących w doświadczeniu wewnętrznym filozofa, dążył Chmaj do zrozumienia genezy filozofowania, a w splocie uwarunkowań i napięć, w który owe elementy są uwikłane, szukał zasady ruchu myśli – motoru filozofowania. Podejście to widoczne jest szczególnie w jego rozprawie habilitacyjnej poświęconej Kartezjuszowi.

³¹ Ibidem, s. 85.

Cele te wszakże nie są łatwe w realizacji. By je osiągnąć, trzeba podjąć wielokierunkowe badania, które same, z różnych względów, nastroczają licznych trudności. Praktyka badawcza bowiem konfrontuje przyjętą przez historyka perspektywę ze specyfiką źródeł i swoistością przedmiotu jego zainteresowań. Na podstawie przeglądu prób rozwiązania aporii *sektaryzm – ewolucjonizm* dochodzi Chmaj do wniosku, że najważniejszym problemem historyka filozofii – jeśli nie chce „pracować na ślepo i kroczyć po omacku” – jest, jak powiada, „należyte wyznaczenie roli czynnika osobistego, indywidualnego, w stosunku do czynnika kulturalnego i pragmatycznego”³². Idzie o to, by w danym systemie odnaleźć treści najbardziej indywidualne i oryginalne („własny, samodzielny wysiłek filozofa”³³). Rozwój myśli nie jest wyznaczony żadną aprioryczną zasadą, a jeśli już od czegoś zależy, to przede wszystkim od uwarunkowań kulturowych i społecznych.

W dążeniu do zrozumienia logiki przekształcania się danej myśli ważne jest także ustalenie, w jakim stopniu i zakresie filozof uświadamia sobie określone problemy oraz w jakim stopniu i w jakim sensie jego rozwiązania stanowią autentyczny wkład w rozwój myśli w znaczeniu powszechnym. Filozof bowiem to, co indywidualne, wyraża w ramach spektrum zastanej, a jednocześnie historycznie ewoluującej problematyki teoretycznej.

Jakie zabiegi badawcze są zatem niezbędne, by cele te zrealizować? Jak Chmaj wyobrażał sobie właściwe postępowanie badawcze, które, co trzeba zaznaczyć, wcale nie musi się pokrywać wprost ze sposobem prezentacji wyników w ramach opracowań historycznofilozoficznych? Podobnie jak w prezentowanym w poprzednim rozdziale przypadku poglądów Bogumiła Jasinowskiego, koncepcja Chmaja dotyczy, jak się zdaje, przede wszystkim historycznofilozoficznego poznania jako czynności, w mniejszym zaś stopniu jako wytworu tych czynności. W tym też tkwi istotna trudność jednoznacznej interpretacji jego wywodów, a zarazem i łatwej konfrontacji (weryfikacji) sformułowanych postulatów (reguł) z konkretnymi pracami, w których wcześniej znalazły zastosowanie. W omawianym artykule Chmaj nie zawsze precyzyjnie swe wypowiedzi formułuje, dlatego proponowane ujęcie jego poglądów nie jest ich wierną rekonstrukcją, lecz tylko próbą modelowego uporządkowania.

Otóż warunkiem, a zarazem środkiem osiągnięcia wskazanych celów jest „obiektywna rekonstrukcja systemu”, czyli ujęcie go

³² Ibidem, s. 90.

³³ Ibidem, s. 80.

tak, jak się przedstawiał samemu twórcy. Dokonać rekonstrukcji oznacza zaś w tym wypadku wyznaczyć miejsce poszczególnych idei w całości, to znaczy uchwycić – zrozumieć i powiązać z sobą – przyjmowane przez filozofa założenia oraz ich konsekwencje. Te zabiegi, zdaniem Chmaja, umożliwiają także poznanie „umysłowości filozofa”, która wyraziła się „logicznie i organicznie” w systemie³⁴.

Problem w tym jednak, że system myśli nie przybiera od razu postaci wykończonej, lecz rozwija się powoli, w różnych okolicznościach, wśród różnych uwarunkowań teoretycznych. Zmienność filozofowania, dynamika myśli to – przypomnijmy raz jeszcze – podstawowa intuicja i teza teoretyczna analizowanych poglądów. Historyk musi zatem rozpoznać ewolucję i zmienną dynamikę twórczości, badając jej rozmaite „załomy i przeobrażenia”, impasy teoretyczne i skoki rozwojowe dokonane pod wpływem „nagłych przemian i doświadczeń”³⁵. To, powiada Chmaj, jeden z najważniejszych etapów jego pracy.

I rzeczywiście, trzeba zauważyć, że nie była to tylko i wyłącznie sucha teoretyczno-metodologiczna dyrektywa. O znaczeniu, jakie realnie przywiązywał uczony do analizowania meandrow rozwoju badanej myśli, świadczy najlepiej studium *Rozwój filozoficzny Kartezjusza*, w którym koncentrował się przede wszystkim na wczesnej fazie kształtowania się filozofii Descartes’a – do publikacji *Rozprawy o metodzie* (rok 1637), kiedy to – jak pisał – „zrąb filozofii Kartezjusza jest już gotowy”³⁶. Później, jego zdaniem, Kartezjusz raczej tylko uściślał i porządkował swoje zdobyte myślowe, niż sięgał po nowe³⁷. Natomiast w pracy *Okazjonalizm. Geneza i rozwój* z 1937 roku stawiał Chmaj tezę, że dotychczasowy zastój w badaniach tego nurtu związany był z tym, że „żaden [...] z badaczy nie rozpatrywał okazjonalizmu w jego historycznym rozwoju, ale przyjmował zazwyczaj stanowisko filozoficzne Malebranche’a za punkt wyjścia, za kryterium służące do określenia stanowisk poprzednich”³⁸.

³⁴ Ibidem, s. 90–91.

³⁵ Ibidem, s. 91.

³⁶ L. CHMAJ: *Rozwój...*, s. 4.

³⁷ Ibidem, s. 5.

³⁸ L. CHMAJ: *Okazjonalizm. Geneza i rozwój*. Warszawa 1937, s. VI. Analogiczny zarzut skierował Chmaj pod adresem książki A. Żółtowskiego *Descartes*. Podsumowując jej omówienie, tak pisał na łamach „Kwartalnika Filozoficznego”: „[...] metoda wyszukiwania pierwiastków w jakimś systemie filozoficznym i rzutowanie ich w systemy późniejsze celem wykazania jego płodności i żywotności jest tak samo błędna, jak i metoda rozkładania systemu na pierwiastki i doszukiwania się ich antecedensów w przeszłości. Historia bowiem ducha nie powtarza

Od badań genetyczno-rozwojowych danej doktryny zależy także to, jakie miejsce w systemie przypisane zostanie poszczególnym ideom, co jest jego treścią podstawową, w czym upatrywać należy „istotnego rysu osobowości filozofa”. Krótko mówiąc, w tych wszystkich dążeniach uczony widzi ostatecznie klucz do właściwej interpretacji struktury systemu, identyfikacji jego elementów składowych i miejsca, jakie zajmują w całości, oraz, co nie mniej ważne, klucz do poznania osobowości filozofa.

Osobowość ta nie jest jednak prosto uchwytna dzięki analizie doktryny. Jej kształt nie jest li tylko funkcją czy też rezultatem filozofowania. Chmaj stawia tezę o istnieniu warunkującej filozofowanie *jedności duchowej filozofa*, która ma „własne swoiste oblicze, odrębne rysy i odrębny charakter”³⁹. Drogę do jej uchwycenia i zrozumienia otwierać ma poznanie sfery tych doświadczeń filozofa, „w których — pisał — odsłania mu się głęboka treść i sens życia”, które determinują kierunek myśli i zarazem swoisty charakter systemu⁴⁰. Badacz musi wszelako pamiętać o tym, że światopogląd filozofa zmienia się jednak i właśnie zmiana skłania go do stawiania problemów. Konfrontacja myślenia i działania z rzeczywistością, która nieraz weryfikuje negatywnie oczekiwania i wcześniejsze sądy, ponadto napięcia („sprzeczności”) w stosunku do świata i ludzi — wszystko to każe pamiętać historykowi, że doświadczenie wewnętrzne jest ciągle zmieniającym się procesem⁴¹.

Prowadząca w głąb osobowości filozofa droga ma zatem istotne znaczenie. Chmaj postulował, by szukać na niej *doświadczeń elementarnych*. Sądził bowiem, że te właśnie doświadczenia mogą stać się twórczym impulsem do filozofowania — zwłaszcza wtedy, gdy filozof, odwołując się do nich (z ich punktu widzenia), krytycznie odnosi się do zastanych systemów myśli jako niezgodnych z jego *elementarnymi* przeświadczeniami. Tak umotywowane filozofowanie, które idzie pod prąd zastanych tendencji myślowych, stające się ich rewizją, okazuje się często owym tak poszukiwanym przez historyka filozofii oryginalnym wkładem badanego myśliciela w rozwój tradycji.

„Doświadczenia te [...] — pisał autor *Kryzysu*... — związane z uczuciowym i osobistym podłożem, są właśnie tym czynnikiem, który nadaje zabarwienie, ton, kierunek poglądom filozofa...”⁴².

się wcale”. Zob. IDEM [rec.]: A. ŻÓŁTOWSKI: *Descartes*. Poznań 1937. „Kwartalnik Filozoficzny” 1937, z. 3, s. 266.

³⁹ L. CHMAJ: *Kryzys*..., s. 91.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Ibidem, s. 92.

⁴² Ibidem.

Szedł jednak jeszcze dalej. Twierdził mianowicie, że wśród doświadczeń elementarnych wyróżnia się zazwyczaj jedno, które nazywał *doświadczeniem fundamentalnym*. Ma ono intuicyjny charakter (filozof aprobuje je na mocy oczywistości), a przy tym tę właściwość, że generuje i określa inne doświadczenia elementarne, stając się tym samym elementem warunkującym, inicjującym filozofowanie⁴³. Krótko mówiąc, kluczem do systemu jest osobowość filozofa i na nią zorientowane badania.

Konkluzje te nie są jednak ostateczne i wyrażony w nich postulat zastosowania w studium filozoficznej przeszłości perspektywy zbliżonej do podejścia psychologii historycznej nie determinuje badań historyka filozofii bez reszty. Chmaj bowiem wyraźnie zaznacza, że choć „doświadczenie osobiste jest nie tylko źródłem, z którego wypływa, lecz także podstawą, na której opiera się system filozoficzny”, nie znaczy to jednak, „żeby samo doświadczenie wewnętrzne było warunkiem powstania filozoficznej doktryny”⁴⁴. Okazuje się, że odsłonięcie podmiotowej strony systemu stanowi warunek konieczny, ale niewystarczający do adekwatnego ujęcia badanej całości teoretycznej, która jest przecież czymś stającym się, a nie danym od razu w gotowej postaci. W rezultacie na tak rozpoznany w ramach analizy historycznopsychologicznej system nakłada się teraz studium uwarunkowań zewnętrznych filozofowania.

I tak, generowana przez doświadczenia indywidualne twórczość filozoficzna uwarunkowana jest kontekstem kulturowym i społecznym. Filozof zawsze żyje w określonej kulturze i w konkretnym otoczeniu społecznym. Tu – zwłaszcza pod wpływem dominujących prądów kulturowych – zbiera owe doświadczenia. Wpływu tych czynników nie należy jednak pojmować statycznie. Idąc za Gilsonem, który stwierdzał, że świadomość indywidualna

⁴³ Tezę o znaczeniu studium osobowości filozofa dla badań historycznofilozoficznych, o konieczności dotarcia do sfery doświadczeń elementarnych, a wśród nich – uchwycenia intuicyjnego doświadczenia fundamentalnego, opierał autor *Kryzysu...* na wciąż silnym wówczas oddziaływaniu Diltheya, a także na ówczesnym autorytecie Bergsona i jego koncepcji *centralnej intuicji*. Chmaj w uzasadnieniu tezy o znaczeniu doświadczenia fundamentalnego cytuje z francuskiego oryginału (zob. *ibidem*, s. 93) znany fragment eseju Bergsona *Intuicja filozoficzna*: „Filozof godny tego miana mówił zawsze tylko jedną rzecz, i to raczej starał się ją powiedzieć, niż powiedział naprawdę. A mówił zawsze tylko jedną rzecz dlatego, że widział tylko jeden punkt; była to zresztą nie tyle wizja, co zetknięcie; zetknięcie to wywołało impuls, impuls – ruch...”. Zob. H. BERGSON: *Intuicja filozoficzna*. W: IDEM: *Mysł i ruch. Dusza i Ciało*. Tłum. P. BEYLIN, K. BŁESZYŃSKI. Warszawa 1963, s. 76–77.

⁴⁴ L. CHMAJ: *Kryzys...*, s. 99.

nie jest rezerwuarem zgodnie koegzystującej różnorodności tendencji określonej epoki, że każda z epok ma „wiele świadomości” biernie znoszących wewnętrzne konflikty, Chmaj utrzymywał, że owe wewnętrzne napięcia najgłębiej przeżywa filozof. To w jego świadomości napięcie, które inni znoszą biernie, przeradza się w uświadomiony konflikt idei, przeżywany pierwotnie właśnie w doświadczeniu wewnętrznym. Filozofujący dąży do rozwiązania wynikających stąd dylematów, do przywrócenia „jedności życiu duchowemu”, w czym może mu pomóc *doświadczenie fundamentalne*⁴⁵. Odwołanie się do właśnie wydanej rozprawy *Rozwój filozoficzny Kartezjusza* dobrze ilustruje, co uczony miał na myśli. W jej części pierwszej: *Doświadczenia i podniety*, przedstawiał Chmaj zderzanie się w świadomości młodego Descartes’a (uksztaltowanej początkowo przez późną scholastykę La Flèche) różnorodnych prądów jego czasów – między innymi obszernie omawiając jego kontakty z różokrzyżowcami⁴⁶. Twierdził i ilustrował przykładami, że autor *Rozprawy o metodzie* „śledził uważnie ówczesny ruch literacki, naukowy i filozoficzny”⁴⁷.

Funkcjonalność takich analiz w praktyce badawczej znajduje potwierdzenie także w wielu rozprawach Chmaja poświęconych dziejom środowiska braci polskich. Częstym tematem są tu dylematy i przemiany światopoglądowe ich bohaterów pod wpływem

⁴⁵ Ibidem, s. 100–101. Warto tu przywołać odpowiedź Chmaja na polemiczny głos Władysława Tatarkiewicza, który zgłosił zastrzeżenia do sposobu, w jaki Chmaj ujął rozwój filozofii Descartes’a w referacie wygłoszonym na drugim krajowym zjeździe filozoficznym (1927). Otóż Tatarkiewicz zarzucił Chmajowi, że przedstawił nie rozwój filozoficzny, lecz „rozwój trybu życia filozofa, jego usposobienia i zainteresowań naukowych” – jak pisano w sprawozdaniu pozjazdowym (zob. L. CHMAJ: *Zagadnienie filozoficznego rozwoju Kartezjusza*. „Przegląd Filozoficzny” 1928, z. 1–2, s. 45–46) – i dalej, że doprowadził swe wywody właśnie do tego momentu, w którym Kartezjańskie poglądy mają dopiero powstać. Kiedy i jak wytworzyło się w tych poglądach to, co najbardziej oryginalne – to wszystko dla autora *Historii filozofii* było pytaniem, na które nikt jeszcze nie zdołał odpowiedzieć. Odpowiadając, autor *Kryzysu...* stwierdził, że poznanie „rozwoju wewnętrznego” musi poprzedzać badania nad rozwojem filozoficznym, że w przypadku Descartes’a jego deklaracje z autobiografii filozoficznej – *Rozprawy o metodzie* – jakoby doszedł do swojej filozofii ahistorycznie i niezależnie od tradycji zaczął filozofować *ab ovo*, wymagają konfrontacji z „faktycznym przebiegiem wewnętrznego rozwoju filozofa”. Nie wiadomo, jak (i czy w ogóle) potoczyła się dalej dyskusja, jednak już trzy lata później wyszedł Chmaj z propozycją rozwiązania problemów, które sygnalizował Tatarkiewicz. W przywołanej już pracy *Rozwój filozoficzny Kartezjusza* połączył w zwartą całość oba problemy badawcze: rozwój wewnętrzny (pierwsza część książki: *Doświadczenia i podniety*) i tytułowy rozwój filozoficzny (część druga: *Ku własnemu systemowi*).

⁴⁶ L. CHMAJ: *Rozwój...*, s. 60–64.

⁴⁷ Ibidem, s. 71.

kontaktów z nowymi tendencjami ideowymi. Otóż konflikty wewnętrzne, powstające w świadomości filozofa (myśliciela religijnego) na skutek ścierania się rozmaitych idei, które zabarwiają, a jednocześnie kształtują jego doświadczenia wewnętrzne, te właśnie konflikty są motorem filozofowania zmierzającego do ustanowienia duchowej równowagi – poszukiwanej przez historyka zasady ruchu myśli⁴⁸. O trwałym dla Chmaja znaczeniu studium tych zależności świadczy fakt, że w ich świetle odczytywał w 1959 roku książkę Leszka Kołakowskiego o Spinozie. W przywołanym wcześniej omówieniu tej pracy tak pisał o zawartej w niej interpretacji kontekstu zewnętrznego (społecznego, politycznego i religijnego) kształtowania się antynomii w doktrynie Spinozy: „Ów sens podwójny doktryny Spinozy tłumaczy autor oddziaływaniem na niego podwójnej atmosfery: z jednej strony burżuazyjnej, republikańskiej o orientacji racjonalistycznej, z drugiej – atmosfery drobnomieszczańskiego sekciarstwa, zrażonego do religii oficjalnej i zwracającego się do tradycji mistycznej (s. 563). Konflikt tych dwóch wątków prowadził zarówno w metafizyce, jak i w polityce do antynomii wolności, które na gruncie spinozyzmu nie dadzą się, zdaniem autora, przezwyciężyć”⁴⁹. W rzeczy samej, ten kierunek badań oraz typ argumentacji musiał Chmaj odbierać jako pokrewne własnym dążeniom⁵⁰.

Historyk filozofii powinien dokonać rekonstrukcji takich determinant filozofowania. Ma zadanie ułatwione, gdy odkryje doświadczenie fundamentalne – klucz do osobowości i doktryny. Jeśli nie, musi „prześledzić cały rozwój myślowy filozofa, przez dłuższe obcowanie z jego systemem”⁵¹. W tym wypadku to jedyna droga do zrozumienia odrębności i samodzielności danej myśli. Na podstawie tych ustaleń – przekonany, że najbardziej teoriiotwórczych czynników trzeba szukać w osobowości filozofa (w obszarze jego wewnętrznych doświadczeń) – Chmaj dochodzi do wniosku, że należy gruntownie zrewidować rozumienie wpływów jednego filozofa na drugiego, kwestię wzajemnego oddziaływania na siebie filozofów i doktryn filozoficznych.

⁴⁸ L. CHMAJ: *Kryzys...*, s. 100–101.

⁴⁹ L. CHMAJ: *Spinoza...*, s. 171–172. Zob. także L. KOŁAKOWSKI: *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*. Warszawa 1958, s. 562–563.

⁵⁰ W innym miejscu książki przyjętą metodologię (perspektywę) charakteryzował Kołakowski, pisząc: „Życie filozoficzne w swoich dziejach demaskuje się wówczas jako narzędzie życia codziennego społecznych i moralnych podmiotów ludzkich”. Zob. L. KOŁAKOWSKI: *Jednostka...*, s. 579.

⁵¹ L. CHMAJ: *Kryzys...*, s. 101.

No właśnie, ale czy nie zbliżamy się tutaj niebezpiecznie do *sektarystycznej* koncepcji historii filozofii, do studium filozoficznych osobliwości, do analizy autonomicznych, niepowtarzalnych przypadków?. Do koncepcji, którą Chmaj odrzucił jako niegwarantującą naukowości historii filozofii?. Czy tak wielki nacisk na to, co oryginalne w myśli filozofa, upatrywanie genezy jej rozwoju przede wszystkim w doświadczeniu osobistym (trudno przy tym nieraz uchwytnym), czy takie wytyczne badań nie grożą niebezpieczeństwem „nadmiernej indywidualizacji, tj. traktowania dziejów jako zestawu osobnych, indywidualnych wysiłków konceptualizacyjnych filozofów” – jak ujmował problem sygnalizowany przez Chmaję Stanisław Borzym⁵²?. Powraca zatem pytanie: czy można sprowadzić historię filozofii do dyscypliny rejestrującej tylko i zestawiającej indywidualne wysiłki myślowe filozofów, podejmowane „bez wzajemnych związków i jakiegokolwiek linii kierunkowej?”⁵³. Chmaj jest w pełni świadomy wagi wątpliwości zawartych w tym pytaniu. Mówi wprost, że „od odpowiedzi na nie zależeć będzie, czy historię filozofii mamy uważać za naukę filozoficzną, czy też raczej trzeba ją zaliczyć, jak to czynił już Bacon, do nauk literackich”⁵⁴. Można zatem powiedzieć, że jest to pytanie o filozoficzne elementy studium historii filozofii, o to, gdzie ich szukać, co warunkuje zaliczenie historii filozofii do grona nauk filozoficznych.

Odpowiedź Chmaję rozwija przywołany już tu motyw z *Intuicji filozoficznej* Bergsona, który pisał: „Tak więc myśl przynosząca światu coś nowego musi się wyrazić przez idee już gotowe, które napotyka na swej drodze i porywa swoim ruchem: przez to zdaje się zależeć od epoki, w której żył filozof, lecz często jest to tylko pozór”⁵⁵. Bez względu bowiem na epokę – pisze dalej Bergson – w której moglibyśmy go potencjalnie umieścić, filozof zawsze powiedziałby tę *jedną rzecz*, która jest dla niego najważniejsza, choć wyraziłby ją z pewnością za pomocą innych idei, inaczej zdefiniowanych problemów, za pomocą innych pojęć. Zależność filozofa od epoki jest względna, mimo to wydaje się jednak czymś nieprzekraczalnym, skoro owa pierwotna intuicja filozoficzna – *doświadczenie fundamentalne* – musi się w ramach jakiegoś układu idei wyrazić.

Otóż Chmaj stwierdza, że idee filozoficzne nie są rzeczami bądź prostymi faktami. W ich strukturze wyróżnić można dwa ele-

⁵² S. BORZYM: *Panorama...*, s. 264.

⁵³ L. CHMAJ: *Kryzys...*, s. 101.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ H. BERGSON: *Intuicja...*, s. 77.

menty. W sensie materialnym podstawą ich zawartości jest rzeczywistość oraz treść doświadczenia indywidualnego (przy czym zmienność doświadczeń może wpłynąć na modyfikację zawartości idei). W sensie formalnym owe idee mają charakter dynamicznych całości symbolicznych. Ich zewnętrznym wyrazem są pojęcia – filozoficzna aparatura pojęciowa. Filozof, chcąc wyrazić swoje doświadczenia wewnętrzne, postawić problem, dać na niego odpowiedź, wreszcie (być może) zbudować spójną doktrynę, musi się do owej terminologii filozoficznej odwołać; nie tworzy jej przecież zawsze od nowa. Filozofowanie jest dyskursem, w którym to, co indywidualne (doświadczenie fundamentalne, elementarne), znajduje wyraz w tym, co ma walory bardziej uniwersalne, co stanowi ekspresję wcześniej już zdobytego przez innych doświadczenia filozoficznego. Filozof może oczywiście uważać, że zastane kategorie są za ubogie, by wyrazić wewnętrzne treści jego doświadczeń. Jest jednak na zastane pojęcia oraz ukryte w nich idee skazany i co najwyżej modyfikuje ich sens⁵⁶. W warsztacie historyka filozofii badanie tych mechanizmów filozofowania umożliwia *metoda analityczna*. Dzięki niej można ustalić treść i znaczenie pojęć w określonym systemie, ich wzajemne relacje oraz zasady przekształceń. Możliwe staje się, zdaniem Chmaja, „uchwycenie ciągłości rozwojowej myśli filozoficznej utrwalonej w pojęciach-wyrazach”⁵⁷. Badania te bowiem eksponują dynamiczne elementy myślenia.

Taka analiza, zbliżająca się do historii pojęć, jest wszelako w propozycji Chmaja kompleksem badań przygotowawczych. Dostarcza tylko materiału do znacznie ważniejszych dla rekonstrukcji ewolucji myślenia badań zależności filozofowania od uwarunkowań kulturowych oraz – co dla uczonego najważniejsze – od intencji twórczych – doświadczeń wewnętrznych filozofa. Tu metodę analityczną uzupełnić musi *metoda rekonstrukcyjna*.

Historia filozofii to zatem – konkluduje Chmaj – nie prosta rejestracja faktów historycznofilozoficznych i prezentacja wyników filozoficznych dążeń. Dyscyplina ta może i powinna ujawniać mechanizmy dwóch rodzajów zależności: a) przekształcania się sensów pojęć filozoficznych pod wpływem nowych doświadczeń i przeżyć filozofa oraz b) związków tych ostatnich z prądami kulturalnymi epoki. Chmaj był przekonany, że tę podwójną zależność

⁵⁶ L. CHMAJ: *Kryzys...*, s. 101–102. By zilustrować swoje wywody, Chmaj odwołuje się do swych studiów kartezjańskich. Na przykładzie pojęcia *substancji* pokazuje z jednej strony zależność Kartezjusza od scholastyki, z drugiej zaś – wyraźne odejście, polegające na istotnej modyfikacji jej sensu.

⁵⁷ Ibidem, s. 102.

da się wyjaśnić dzięki: uchwyceniu prawidłowości, ustaleniu typów kulturowych i psychologicznych oraz prześledzeniu ciągłości doświadczeń ludzkich. Dodawał też, „że historia filozofii jest w wyżej wskazanym znaczeniu historią doświadczenia ludzkiego, odkrywającego ciągle na nowo sens rzeczywistości i życia”⁵⁸.

Uwagi końcowe

Podsumujmy: koncepcja badań historycznofilozoficznych, którą zaproponował Ludwik Chmaj, charakteryzuje się koordynacją czterech, częściowo warunkujących się wzajemnie rodzajów działań. Zmierzają one wspólnie do wyjaśnienia genezy i rozwoju filozofowania na drodze odtworzenia struktury danego systemu myśli. Owo wzajemne warunkowanie trzeba, jak się zdaje, podkreślić. Nie ma tu bowiem prostych reguł organizujących metodykę pracy, gwarantujących zadowalające rezultaty, jeśli tylko zachowana zostanie odpowiednia samowiedza, dyscyplina i rzetelność badawcza.

Po pierwsze, system należy traktować jako strukturę dynamiczną, a nie zamkniętą, gotową całość. Właśnie zrozumienie dynamiki myśli, jej ewolucji od pierwszych intuicji do uporządkowanej całości, jest celem adekwatnego ujęcia procesu konstrukcji systemu i, co nie mniej ważne, osobowości filozofa.

Wszelako – i po drugie – by tę dynamikę zrozumieć, wejść należy w sferę doświadczeń wewnętrznych – w niej szukać *doświadczeń elementarnych*, a wśród nich *doświadczenia fundamentalnego*. W nim upatrywać należy, przekonywał Chmaj, z jednej strony najważniejszego impulsu teorii twórczego – genezy filozofowania, z drugiej zaś – wyrazu osobowości myśliciela.

Po trzecie, te podmiotowe elementy – osobowość i doświadczenie wewnętrzne – wyjaśniać trzeba w kontekście społeczno-kulturowych uwarunkowań zewnętrznych. W umyśle filozofa bowiem zderzają się rozmaite (często przeciwne lub sprzeczne) tendencje oraz idee, którymi żyje jego epoka i bliskie mu środowisko społeczne. Filozofowanie jest z tego punktu widzenia pojmowane jako wysiłek przełamywania owych przeciwieństw i sprzeczności, jako poszukiwanie i potwierdzanie *jedności duchowej* filozofa. Zba-

⁵⁸ Ibidem, s. 103.

dać zatem należy, jak wiążą się owe doświadczenia wewnętrzne z tłem społeczno-kulturowym i jak się pod jego wpływem zmieniają. Zależności te stanowią zasadę ruchu myśli.

Po czwarte wreszcie, warunkiem adekwatnego odtworzenia systemu jest oczywiście ujęcie doświadczeń wewnętrznych w ich dyskursywną formę. W formie, jaką nadaje im filozof za pomocą zastanej i przejętej z tradycji aparatury pojęciowej. Przy czym terminologia ta – jeśli jest za ciasna – pod wpływem oryginalności doświadczeń wewnętrznych sama się zmienia.

Rekonstrukcja doktryny – przypomnijmy – ma ukazać również to, co w badanym systemie jest indywidualne, co „stanowi własny i samodzielny wysiłek filozofa”, ma uchwycić sposób, w jaki filozof stawia określone problemy, i określić, o ile posuwa się naprzód w ich rozwiązaniu. Można jej jednak nadać także bardziej uniwersalny wymiar (cel), czyniąc fragmentem historii pojęć. Idzie w niej bowiem również o odtworzenie zachodzących zmian ich sensów, a to pozwala szukać ciągłości rozwoju myśli filozoficznej. Chmaj spodziewał się w ten sposób – dzięki rekonstrukcji – wyjaśnić różnorodność poglądów filozoficznych (wielość filozofii), odsłonić rzeczywistą zależność filozofii od formacji intelektualnych, w których się ona rozwija. Celem jednak zasadniczym – podkreślmy raz jeszcze – było dlań przede wszystkim odkrycie genezy i zasady rozwoju określonego przejawu filozofowania – do czego dążył filozof, on właśnie. Filozofia była bowiem dla Chmaja wysiłkiem indywidualnym – poszukiwaniem wciąż na nowo sensu życia i świata.

Cechą koncepcji historii filozofii, ale i praktyki badawczej jest w omawianym przypadku jej rys humanistyczny. Zrozumieć osobowość filozofa na tle epoki, w której żyje, i przenikających ją prądów myślowych – to jeden z głównych kierunków poszukiwań uczonego w pracach nad filozofią Descartes’a. Wydaje się, że Chmaja zainspirował wpływowy wówczas w historiografii francuskiej trend w badaniach historyczno-psychologicznych. Świadczy o tym przywoływany już tu artykuł *Kartezjusz i jego filozofia w świetle ostatnich badań*⁵⁹. Trend ten zaś łączyć można – choć Chmaj takiej refleksji nie przeprowadza – z popularną we francuskiej humanistyce, już od drugiej połowy XIX wieku, psychologią historyczną⁶⁰. Wszelako ten swoisty psychologizm metodologicz-

⁵⁹ L. CHMAJ: *Kartezjusz i jego filozofia...*, s. 69–73.

⁶⁰ Zob.: Z. DROZDOWICZ: *O przedmiocie i zadaniach psychologii historycznej*. Poznań 1990, s. 51–134, zwłaszcza zaś część pierwszą rozprawy *Tradycje XIX-wiecznej psychologii historycznej*, s. 52–79; P. LEWICKI: *O psychologii historycznej*. „Kwartalnik Historyczny” 1975, z. 3, s. 584–592. Autor ten w latach siedem-

ny, akcent na wyjaśnianie doktryny podmiotowymi aspektami filozofowania, nie był, jak można sądzić, przejawem ulegania jakiejś wyspekulowanej modzie interpretacyjnej, panującej wśród francuskich badaczy Descartes'a. Miał swoje filozoficzne potwierdzenie. Słuszność tych założeń i dążeń badawczych – poza teoretyczno-metodologiczną refleksją – uzasadniało *stricte* historycznofilozoficzne studium Chmaja: *Teoria „zmysłu wewnętrznego” w filozofii Maine de Birana* z 1932 roku⁶¹. Szkic ten ukazuje de Birana jako kontynuatora całego nurtu filozofii XVIII wieku, przede wszystkim francuskiej, który zorientowany był podmiotowo i zmierzał do skonstruowania „teorii człowieka wewnętrznego”⁶². Chmaj argumentował, że de Biran zawsze odwoływał się świadomie w swoim filozofowaniu do doświadczenia wewnętrznego (szukał w nim faktów pierwotnych), że świadomy jego znaczenia dla weryfikacji rozmyślań i rozumowań, badał jego strukturę. Można w świetle tych ustaleń powiedzieć, że metodologiczna teza o teorii twórczym znaczeniu doświadczenia wewnętrznego i potrzebie jego identyfikacji dla rekonstrukcji badanego systemu rzeczywiście zyskuje filozoficzne uzasadnienie i nadaje filozoficzny wymiar badaniom historycznym.

W ramach tak rozumianego „antropologicznego zwrotu” historia filozofii jako studium osobowości filozofa staje się swoistą *archeologią* filozofowania. Chmaj stara się uchwycić to, co filozofowanie warunkuje. Owe warunki odnajduje oczywiście po stronie podmiotu (niepowtarzalna osobowość filozofa, wyrażająca się

dziesiątych ubiegłego wieku dostrzegał szansę humanizacji współczesnej nauki historii właśnie w psychologii historycznej. (Ibidem, s. 585). O tendencji łączenia psychologii z naukami historycznymi w pierwszej połowie XX wieku pisał także B. GEREMEK w artykule: *Umysłowość i psychologia zbiorowa w historii*. „Przegląd Historyczny” 1962, z. 3, s. 629–644.

⁶¹ L. CHMAJ: *Teoria „zmysłu wewnętrznego” w filozofii Maine de Birana*. „Przegląd Filozoficzny” 1932, z. 1–2, s. 96–130.

⁶² Ibidem, s. 98. W innym miejscu przywołanego szkicu Chmaj pisal: „Maine de Biran największą przeszkodę w rozwoju filozofii upatruje w tym, że filozofowie nowożytni zajmują się jedynie człowiekiem zewnętrznym [...]. Człowiek wewnętrzny nie może się więc objawić na zewnątrz... [...] Siegając atoli głębiej, a nawet ograniczając się do faktów »zmysłu wewnętrznego«, wysłuchanych w milczeniu i z dobrą wiarą, jest się pewnym, iż poza owym człowiekiem zewnętrznym, takim, jakim go rozważa filozofia logiczna, moralna i fizjologiczna, istnieje człowiek wewnętrzny, który jest odrębnym podmiotem, dostępnym [...] swej własnej apercepcji czy intuicji, noszącym swe własne światło, które się zaciemnia, a nie ożywia pod wpływem promieni z zewnątrz dochodzących”. (Ibidem, s. 127–128). Można powiedzieć, że Chmaj, analogicznie jak de Biran w swej filozofii, upominał się w historii filozofii o badanie filozoficznych dokonań owego „człowieka wewnętrznego”.

w jemu tylko właściwych doświadczeniach wewnętrznych), ale i poza nim – ścierające się prądy i formacje intelektualne epoki (Gilsonowska „wielość świadomości”, chciałoby się powiedzieć: „osobowości zbiorowych”). Rzecz ciekawa, te dynamiczne struktury-warunki, bez których nie ma filozofowania, chciał uczony ująć w prawidłowości oraz typologii (ustalając typy psychologiczne i typy kulturowe), a zatem w uniwersalne struktury, wyjaśniające myślenie.

Ludwik Chmaj, stwierdzając kryzys historii filozofii, widział go w niemożności wyjścia poza antynomię dominujących modeli filozoficznego dziejopisarstwa. Pisał, że wciąż poszukuje się „prawdziwie filozoficznej historii filozofii”. Sam też w *Kryzysie...* do takiej historii filozofii, jak się zdaje, dążył. Rodzi się zatem pytanie: z czym wiązać jeszcze filozoficzność jego propozycji?

Przyglądając się już choćby przedstawionemu tu, podsumowującemu ujęciu dyrektyw teoretyczno-metodologicznych, które postulował Chmaj, wypada stwierdzić, że filozoficzne rysy jego koncepcji tkwią także w analizie zależności między treścią doświadczeń wewnętrznych i filozoficzną terminologią, w której owe doświadczenia filozof wyraża, w obserwowaniu metamorfoz sensów pojęć, jakich używa. Choć Chmaj najbardziej eksponuje psychologiczne elementy swej koncepcji, owa analiza pojęć (mająca też swój aspekt historyczny) wydaje się najistotniejsza z czysto filozoficznego punktu widzenia. Tu bowiem to, co indywidualne i niepowtarzalne (doświadczenie wewnętrzne), ujęte i włączone zostaje – właśnie wskutek ciągłości posługiwania się filozoficzną terminologią – w szerokie ramy tradycji. Z ustaleń autora *Rozwoju filozoficznego Kartezjusza* wynika jednak, że jest to jedynie przygotowawcza faza właściwych badań historyczno-psychologicznych, których sens widzi przede wszystkim w dotarciu do intencji twórczej – w tym zatem, co indywidualne, niepowtarzalne, a nie uniwersalne. To, jak się zdaje, pewna słabość tego ujęcia, gdy patrzeć na nie z punktu widzenia poszukiwań mocnych wyznaczników filozoficzności historii filozofii, której kryzysowi Chmaj od tej strony próbował zaradzić. Przypadek ten ukazuje i być może też wyjaśnia trudność, która się pojawia podczas próby uprawomocnienia filozoficzności historiografii poza wyraźną koncepcją filozofii (tej wszak Chmaj w *Kryzysie...* nie zadeklarował) lub poza założeniami o charakterze historiozoficznym.

Kłopoty z uprawomocnieniem naukowego i filozoficznego zarazem studium dziejów filozofii widział autor *Rozwoju filozoficznego Kartezjusza* przede wszystkim w antynomii: *sektaryzm* – *ewolucjonizm*. Świadomy bliskości swojej propozycji do *sektaryzmu*,

bronił się przed nim akcentowaniem i badaniem związków elementów podmiotowych z uniwersalną sferą pojęć filozoficznych, dzięki której możliwy jest dyskurs. Natomiast jego krytyka *ewolucjonizmu* była w istocie krytyką historycznofilozoficznego aprioryzmu, którego słabości odnajdywał w tym, że nie można, opierając się na nim, zadowalająco wyjaśnić wielopostaciowości filozofii danego okresu, jej różnorodności, która nie poddaje się schematyzacji. Otóż przeciwstawiając *sektaryzm* i *ewolucjonizm*, pokazując szamotanie się dotychczasowej historiografii między obu skrajnymi paradygmatami, Chmaj wyraźnie sugerował, że poza tę antynomię chce wykraczać. Wszelako jego propozycja wydaje się, mimo wszystko, stanowiskiem pośrednim. Jego koncepcja bowiem łączy cechy (elementy) obu ujęć skrajnych. Jest niewątpliwie zbliżona do *sektaryzmu*, z czego uczony w pełni zdawał sobie sprawę, ale też nie zrywa radykalnie z ewolucjonizmem. Wydaje się raczej ewolucjonizmem umiarkowanym — oczywiście pozbawionym apriorycznych założeń, lecz zachowującym ewolucjonistyczny (umiarkowany) historyzm i dynamiczne rozumienie dziejów filozofii. Ruch, twórcza zmiana rządzą, w rozumieniu Chmaja, rozwojem całości dziejów filozofii. Stąd zdecydowana krytyka statycznego podejścia w historii filozofii, które reprezentował Adam Żółtowski w swoim studium *Descartes*⁶³. Jest to jednak zmiana, w której ramach szukać można prawidłowości i która nie wyklucza „typologicznych” powtórzeń.

Szkic o Przypkowskim pokazuje jednak — i tu napięcie z owym historyzmem — jeszcze inne oblicze dążeń badawczych Chmaja. Otóż wiek XVII interesował go jako okres, w którym dokonywało się wielkie intelektualne przesilenie, w którym rodziło się nowe oblicze duchowe kultury europejskiej, kształtowały nowe postawy intelektualne i moralne. Problem tolerancji był dla uczonego głównym symptomem dokonującej się wówczas zmiany, a jednocześnie problemem wciąż aktualnym. Przełom, który rozpoczynał się w XVII wieku, jeszcze *de facto* się nie skończył, choć tolerancja, twierdził, jest dziś faktem i podstawą kultury współczesnej. Ludzie współcześni mają jednak analogiczne dylematy, problem tolerancji wciąż stanowi intelektualne i moralne wyzwanie, wciąż ukazuje nowe oblicza. Zatem badając rozterki i dążenia Przypkowskiego, oglądamy samych siebie. Czytając jego teksty, powiada

⁶³ L. CHMAJ [rec.]: A. ŻÓŁTOWSKI: *Descartes...*, s. 263–266. W *Panoramie polskiej myśli filozoficznej* S. Borzym pisze, że Chmaj „kładał nacisk na wydobywanie płynności, swoistości i indywidualności procesów intelektualnych przemian bardziej na bieg dziejów niż na ich struktury formalne”. S. BORZYM: *Panorama...*, s. 279.

Chmaj, przyglądamy się narodzinom także naszego problemu, obserwujemy go niejako u samych źródeł, chwytny „na gorącym uczynku” i „tym samym jeszcze bardziej rozumiemy samych siebie”⁶⁴. Chmaj nie podejmuje filozoficznego dialogu z tradycją, w swoich studiach nad racjonalizmem religijnym XVII wieku pozostaje historykiem idei, jednak prezentystyczna intencja jego badań jest wyraźna. Otwiera ona możliwość filozofowania dlatego, że wkracza się dzięki niej w sferę wciąż aktualnych problemów (tolerancja, wolność i autonomia jednostki), że skłania do zadawania takich pytań przeszłości, które dziś są dla nas ważne⁶⁵.

Wskazane napięcie historyzmu – „historia ducha nie powtarza się wcale” – i prezentyzmu przypomina opisywany przez Jerzego Szackiego dylemat historiografii idei, w której współistnieją z sobą dwa odmienne podejścia do przeszłości, podejścia niemożliwe przy tym do pogodzenia: „[...] raz próbujemy – pisze autor *Kontrrewolucyjnych paradoksów* – uchwycić przeszłość jako taką, kiedy indziej natomiast zapominamy jak gdyby o tym, że jest ona przeszłością”⁶⁶. W tym drugim przypadku, gdy dyskusja dotyczy spraw najważniejszych, kontekst historyczny przestaje być istotny, następuje przełamywanie „historyzmu”, a miejsce historii zajmuje filozofia. Okazuje się bowiem, że historyzm potrzebny jest, by pokazać – usprawiedliwić – takie czy inne błędy i naiwności myślicieli przeszłości, natomiast „idee nie mają historii”, potrafią objawić się wszystkim w takiej samej *pozaczasowej* postaci⁶⁷.

⁶⁴ L. CHMAJ: *Samuel Przykowski...*, s. 3.

⁶⁵ W prezentyzmie Chmaja widzieć można także paralelę do postawy warszawskich historyków idei, którzy, jak Walicki, potrafili dostrzec w dylematach bohaterów swoich prac odbicie własnej sytuacji intelektualnej. Zob. A. WALICKI: *Leszek Kołakowski...*, s. 123.

⁶⁶ J. SZACKI: *Dylematy historiografii idei*. W: IDEM: *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*. Warszawa 1991, s. 15.

⁶⁷ Ibidem, s. 14.

Rozdział piąty

Władysław Tatarkiewicz i Tadeusz Kroński – bezstronność wobec dogmatyzmu

Dla powojennych dziejów polskiej historiografii filozoficznej przełom lat czterdziestych i pięćdziesiątych ma znaczenie inicjujące, i to z kilku powodów. Po pierwsze, w latach 1948–1950 ukazują się kolejno (rok po roku) poszczególne tomy pierwszego kompletnego (bo uzupełnionego o tom 3.) wydania *Historii filozofii* Władysława Tatarkiewicza. Fakt ten finalizował realizację projektu Polskiego Towarzystwa Filozoficznego wydania przez Zakład Narodowy im. Ossolińskich podręcznika akademickiego z zakresu historii filozofii (wydawnictwo w 1924 roku wystąpiło do Tatarkiewicza z propozycją opracowania podręcznika)¹. Po drugie, biorąc pod uwagę uwarunkowania zewnętrzne uprawiania filozofii w Polsce po II wojnie światowej, rok 1950 charakteryzuje się nasileniem rozbudzonej przez stalinizm walki ideologicznej w polskiej humanistyce. Jej miejscem stał się także Uniwersytet Warszawski, gdzie w rezultacie filozoficzno-światopoglądowych rozbieżności między Tatarkiewiczem a uczestnikami jego seminarium, ten niezwykle już wówczas zasłużony dla polskiej historiografii filozoficznej badacz został w lipcu tegoż roku oficjalnie pozbawiony prawa nauczania². Po trzecie, w wyniku obrad stalinowskiego

¹ Zob.: W. TATARKIEWICZ: *Zapiski do autobiografii*. W: T. i W. TATARKIEWICZOWIE: *Wspomnienia*. Warszawa 1979, s. 143, 157; M. JAWORSKI: *Władysław Tatarkiewicz*. Warszawa 1975, s. 44–45; K. TATARKIEWICZ: *Co wiem o powstawaniu „Historii filozofii”*. W: *Władysław Tatarkiewicz. W siedemdziesięciolecie I wydania „Historii filozofii”*. Red. C. GŁOMBIK. Katowice 2003, s. 19.

² Zob.: *Pozbawienie profesora Władysława Tatarkiewicza prawa nauczania*. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1995, nr 2, s. 85–107; B. DEMBOWSKI: *Wspomnienia uczestnika seminarium prowadzonego przez prof. Tatarkiewicza*. W:

I Kongresu Nauki Polskiej (1951) powstał tak zwany front filozoficzny, którego „odcinkiem” uczyniono historiografię filozofii; ta bowiem z konieczności, na podstawie ideologicznych wskazówek sformułowanych pod adresem sowieckich filozofów przez Andrieja Żdanowa, zaangażowana była (jak filozofia sama) w spory światopoglądowe i walkę klas³. Rozpoczęła się wówczas zorganizowana ofensywa zdogmatyzowanej wykładni marksizmu, powołującej się na niepodważalne autorytety naukowe Lenina, Stalina i Żdanowa, która, jak pisał Stanisław Borzym, „zepchnęła inaczej myślących na pozycje obronne lub, co gorsza, zmusiła ich do milczenia”⁴. Po czwarte, rok 1952 otwiera powojenną refleksję nad teoretyczno-metodologicznymi problemami filozoficznego dziejopisarstwa. W tym zaś kontekście ważny jest zarówno dwugłos Tatarkiewicza i Romana Ingardena mający miejsce na wiosennych posiedzeniach Wydziału Historyczno-Filozoficznego Polskiej Akademii Umiejętności, podczas których pierwszy wypowiadał się *O pisaniu historii filozofii*, drugi – *O przedmiocie historii filozofii*, jak i niszcząca w swej wymowie, frontowa recenzja *O „Historii filozofii” W. Tatarkiewicza*, którą Tadeusz Kroński opublikował na łamach „Myśli Filozoficznej”⁵. Paradoksalnie, i po piąte, recenzję Krońskiego – jeśli skojarzyć ją z odsunięciem autora *Historii filozofii* od zajęć dydaktycznych oraz z działaniami frontu filozoficznego – uznać można także za teoretyczny punkt wyjścia (zarazem negatywny układ odniesienia dla opisu i oceny) powojennych dziejów marksistowskiej historiografii filozoficznej, które Zbigniew Kuderowicz proponował rozumieć jako proces stopniowego wyzwalania się z dogmatycznych ograniczeń stalinizmu⁶; odsunięcie

Władysław Tatarkiewicz..., s. 24–39; B. BURLIKOWSKI: *Władysław Tatarkiewicz o pisaniu historii filozofii – spory z lat pięćdziesiątych*. W: Władysław Tatarkiewicz..., s. 111–119.

³ Zob. A. SCHAFF: *Zadania frontu filozoficznego w świetle uchwał I Kongresu Nauki Polskiej*. „Myśl Filozoficzna” 1951, nr 1–2, s. 16–49.

⁴ S. BORZYM: *Tło filozoficzne nauki polskiej. Od odzyskania niepodległości do pierwszego stalinowskiego Kongresu Nauki Polskiej*. Warszawa 1995, s. 84. Wszelchstronną analizę stalinizacji historiografii polskiej daje R. STOBIECKI w: *Historia pod nadzorem. Spory o nowy model historii w Polsce (II połowa lat czterdziestych–początek lat pięćdziesiątych)*. Łódź 1993.

⁵ Zob. T. KROŃSKI: *O „Historii filozofii” W. Tatarkiewicza*. „Myśl Filozoficzna” 1952, nr 4, s. 249–272. W analogiczny sposób na łamach „Myśli Filozoficznej” Kroński atakował R. Ingardena, recenzując wydany w latach 1947–1948 *Spór o istnienie świata* – zob. IDEM: *Świat w klamrach ontologii*. „Myśl Filozoficzna” 1952, nr 1, s. 318–331.

⁶ Zob. Z. KUDEROWICZ: *Marksizm w badaniach nad historią filozofii*. „Edukacja Filozoficzna” 1986, vol. 1, s. 43–50. Zob. rozdział poświęcony Z. Kuderowiczowi w niniejszej rozprawie.

Tatarkiewicza od dydaktyki oraz recenzja Krońskiego – zwłaszcza zajęte w niej wojujące stanowisko filozoficzne, oparte na wskazanych autorytetach – były przecież ewidentnie ich skutkiem.

Atak Krońskiego na autora *Historii filozofii* był już opisywany i komentowany⁷. Pomijając jego aspekt ideologiczny i właściwą mu frazeologię (choć nie jest to do końca możliwe ze względu na jednoznaczne zdefiniowanie przez Krońskiego filozofii jako dyscypliny zaangażowanej w walkę klasową, w zgodzie zatem z Leninowską „zasadą partyjności” filozofii), istoty zarzutów merytorycznych szukać trzeba w wyeksponowanych (z intencją demistyfikacji) filozoficznych założeniach *Historii filozofii*, antagonyzycznych w stosunku do przyjętej przez Krońskiego wykładni marksizmu. Rozumowanie było proste: „Każdy historyk filozofii – pisał Kroński – jest zarazem metodologiem swojej nauki, jest więc filozofem – materialistą albo idealistą. A więc: albo wychodząc dziś z przesłanek materializmu dialektycznego daje nam się taką wizję przeszłości, która odpowiada prawdzie, albo wychodząc z pozycji idealistycznych, daje wizję fałszywą”⁸. Ten drugi przypadek dotyczył oczywiście Tatarkiewicza i jego dzieła.

Stanowisko Krońskiego stoi rzecz jasna w sprzeczności z analizami i ustaleniami późniejszych komentatorów historycznego piarstwa Tatarkiewicza. Piarstwa, trzeba stwierdzić, wszechstronnie już rozpoznanego, które doczekało się klasycznych, by tak rzec, wykładni. Dość powiedzieć, że na temat prac historycznych Tatarkiewicza oraz jego refleksji nad teoretycznym zagadnieniem historii filozofii wypowiadali się między innymi Stanisław Borzym, Izydora Dąmbska, Czesław Głombik, Jacek Juliusz Jadacki, Zbigniew Kuderowicz, Jerzy Pelc, Bogdan Suchodolski, Stefan Świeżawski, ostatnio zaś Stanisław Pieróg, który ożywił teoretyczną myśl Tatarkiewicza, czyniąc z niej punkt wyjścia poszukiwań nowej koncepcji badań historycznych filozofii. Wśród wielu zalet Tatarkiewiczowskiego podejścia badawczego – także zalet *Historii filozofii* – podkreśla się przede wszystkim, i niejako wbrew Krońskiemu, jego filozoficzną neutralność, to zatem, jak się zdaje, że nie jest ono bynajmniej wyrazem głośzonych przekonań filozoficznych lub światopoglądowych autora, częścią realizacji jakiegoś projektu filozoficznego, przykładem historycznej metody filozofowania lub kierowania się w studium historycznym filozoficzną ideą przewodnią, lecz nieabsolutyzującym przyjętych punktów wi-

⁷ Zob. np. R. SITEK: *Warszawska szkoła historii idei. Między historią a terażniejszością*. Warszawa 2000, s. 40–42.

⁸ T. KROŃSKI: *O „Historii filozofii” ...*, s. 271.

dzenia, rozumiejącym ukazaniem pluralistycznego wizerunku filozofii w kontekście jej historii; filozofii zatem wciąż otwierającej się w dziejach na nowe możliwości. Podczas swych filozoficznych studiów w Marburgu zetknął się Tatarkiewicz z silnie zaangażowaną filozoficznie koncepcją badań historycznych. Wszelako w trakcie prac nad *Historią filozofii* stworzył, i był tego świadom, własny idiom badawczy. Tatarkiewicz – pisał Jadacki – miał wyraziste upodobania filozoficzne, „jednak jako historyk zachował całkowitą bezstronność: ani czytelnik jego *Historii filozofii*, ani *Historii estetyki* – dodawał – nie znajdzie niczego, co by te upodobania zdradzało”⁹.

I rzeczywiście, konfrontacja tez recenzji Krońskiego z omawianym w niej dziełem oraz z rozprawą *O pisaniu historii filozofii*, w której Tatarkiewicz dzieli się doświadczeniami warsztatowymi zebranymi podczas pisania *Historii filozofii*, ukazuje z jednej strony autora świadomie dążącego do obiektywizmu i neutralności w malowaniu obrazu dziejów filozofii, autora świadomego nieuniknionej aspektowości swych ujęć, potrzeby ich korygowania i uzupełniania, z drugiej zaś – w krzywym zwierciadle – karykaturę jego dzieła, która znacznie więcej mówi o intencjach i filozoficznych preferencjach tego, kto powierzchwnie lustra nagiął, niż o tym, co się w nim rzeczywiście odbijało.

Warto wszakże wyeksponować dwa głosy, które wskazują osobliwy filozoficzny wymiar *Historii filozofii*. Otóż Stanisław Borzym, uzasadniając umieszczenie jej pośród najwybitniejszych dzieł filozoficznych minionego stulecia w *Przewodniku po literaturze filozoficznej XX wieku*, pisał: „Dzieło to [...] było czymś więcej niż tylko wyróżniającym się opracowaniem dziejów myśli filozoficznej. W ramach polskiej kultury intelektualnej, na tle zagrożeń totalitarnymi ideologiami ostatniego stulecia, otwartość i różnorodność *Historii filozofii* Tatarkiewicza miała filozoficznie wymowę większą niż szereg dzieł systematycznych”¹⁰. W tym samym duchu wypowiedział się Stefan Swieżawski: „Całym dziełem historyczno-filozoficznym swego życia stoi Profesor [Tatarkiewicz – M.T.] na straży wartości bardzo zasadniczych dla naszej kultury. Wsączającym się tendencjom ku łatwiznie i pokusom zbyt pochopnego głoszenia sądów i syntez definitywnych przeciwstawia on ideał bezwzględnej uczciwości i skromności badawczej, gdzie dominuje świadomość,

⁹ J.J. JADACKI: *Władysław Tatarkiewicz*. W: *Polskie Towarzystwo Filozoficzne, czyli z dziejów filozofii jako nauki instytucjonalnej*. Red. B. MARKIEWICZ, J.J. JADACKI, R. JADCAK. Warszawa 1999, s. 268.

¹⁰ S. BORZYM: *Władysław Tatarkiewicz. Historia filozofii*. W: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*. T. 5. Red. B. SKARGA. Warszawa 1997, s. 437.

że »wyniki (osiągnięte przez historyka filozofii) są zawsze niepewne i tymczasowe, podlegają korekcie i odwołaniu«¹¹.

Warto zatem przyrzeć się zarówno recepcji *Historii filozofii*, recepcji otwierającej powojenne dzieje filozoficznego dziejopisarstwa w Polsce we wskazanym sensie, jak i genezie oraz głównym cechom postawy badawczej, jaką przyjął autor tego dzieła. Analizy niniejszego rozdziału nie mają oczywiście na celu wszechstronnego rozpatrzenia stanowisk jego bohaterów ani tym bardziej wartościującej ich konfrontacji, która na poziomie merytorycznym, choć pewnie z niezbędnymi zastrzeżeniami możliwa, wydaje się tu niepotrzebna. W przypadku Krońskiego – wzięwszy pod uwagę liczne wypowiedzi sugerujące swoistą grę, którą miał prowadzić z depozytariuszami wcielanej w życie doktryny (Jerzy Szacki mówił, że Kroński „pochwalał dogmat, krztusząc się przy tym ze śmiechu”, że „za dużo umiał”, by nie widzieć, jak się wyraził, „tandety” tego, co akceptuje) – nie wiadomo nawet, w jakim stopniu jego poglądy można potraktować poważnie, jako opcję teoretyczną (cokolwiek by o niej sądzić), choć z całą pewnością poważne były jej skutki¹². Rozważania niniejsze prezentują natomiast – by użyć metafory Tatarkiewicza – aspektowe portrety owych stanowisk, w każdym przypadku z odpowiednio ustawionego modelu; portrety, które z pewnością wymagałyby uzupełnień, gdyby dążyć w nich do wszechstronności. Jednostronność ta jest wszakże tak pomyślana, by pokazać, że ten swoisty spór o historię filozofii – osobliwy w tym sensie, że Tatarkiewicz, nie ulegając wywieranej presji, stanął *de facto* ponad nim, co nie wszystkim w podobnych okolicznościach się udawało¹³ – jest spotkaniem dwóch koncepcji historiografii filozofii, z których jedna była niezwykle silnie filozoficznie umotywowana (zaangażowana bez reszty w realizację celów zdefiniowanych na gruncie zakładanego rozumienia filozofii i dopatrująca się w związku z tym w innych koncepcjach badawczych analogicznych, aczkolwiek ukrytych założeń i intencji), druga zaś świadomie była projektowana i realizowana w dążeniu do filozoficznej neutralności we wskazanym przez Jadackiego sensie. Otóż, powtórzmy raz jeszcze, to właśnie spotkanie inicjuje na początku lat pięćdziesiątych minionego stulecia dyskusję nad omawianymi w tej pracy filozoficznymi kontekstami polskiej historio-

¹¹ S. SWIEŻAWSKI: *Władysław Tatarkiewicz jako historyk filozofii*. W: IDEM: *Człowiek i tajemnica*. Kraków 1978, s. 265.

¹² Bez recept. Z Jerzym SZACKIM rozmawiają Paweł KŁOCZOWSKI i Ryszard LEGUTKO. „Res Publica” 1988, nr 4, s. 35.

¹³ Zob. S. BORZYM: *Bronisław Baczko: sublimacja historyzmu*. W: IDEM: *Panorama polskiej myśli filozoficznej*. Warszawa 1993, s. 304.

grafii filozoficznej, a zarazem uświadamia zasadniczą alternatywę orientacji badawczych w obrębie tej dyscypliny – filozoficzne zaangażowanie i bezstronność, przy czym ta ostatnia może mieć, jak się okazuje, w określonych okolicznościach *par excellence* filozoficzną wymowę.

„Front filozoficzny” i Leninowskie zasady badań historycznych filozofii

Jeśli wziąć pod uwagę okazję do zabrania głosu oraz charakter postawy krytycznej recenzenta, *O „Historii filozofii” W. Tatarkiewicza* wydaje się powtórzeniem słynnego przemówienia Andrieja Żdanowa wygłoszonego w 1947 roku podczas dyskusji nad radzieckim podręcznikiem historii filozofii autorstwa Jurija Aleksandrowa, zatytułowanym *Historia filozofii zachodnioeuropejskiej*¹⁴. Dyskusja ta stanowiła element, przeniesionej w obszar filozofii, ofensywnej polityki kulturalnej, mającej, jak pisał Leszek Kołakowski, przywrócić Rosji sowieckiej „czystość ideologiczną”, zagrożoną „zgubnymi skutkami wojennego »liberalizmu«” – rozluźnienia kryteriów ideologicznych i wynikającego stąd ożywienia kulturalnego; czystość potrzebną także w obliczu wyzwań, jakie niosła wówczas z sobą sytuacja geopolityczna¹⁵. Ofensywa ta, w ramach celów definiowanych stosownie do lokalnych uwarunkowań, miała rzecz jasna w Polsce analogiczną odstonę i recenzja Krońskiego stanowiła niewątpliwie jeden z wielu jej epizodów.

Bezpośrednio jednak uznać trzeba wypowiedź Krońskiego za realizację działań, które zaanonsował Adam Schaff w artykule *Zadania frontu filozoficznego w świetle uchwał I Kongresu Nauki Polskiej*. Tekst ten opublikowany został w pierwszym numerze „Myśli Filozoficznej” – pisma powołanego specjalnie na potrzeby walki ideologicznej, rozpoczętej w filozofii polskiej – stanowiąc programową wypowiedź redaktora naczelnego. Schaff stwierdzał tu, że filozofia – zdefiniowana funkcjonalnie, jako element „społecznej nadbudowy” i światopoglądowa podstawa działalności mas¹⁶ – w tym kształcie, jaki przybrała w Polsce w drugiej

¹⁴ A.A. ŻDANOW: *Przemówienie wygłoszone w dyskusji nad książką J. Aleksandrowa „Historia zachodnioeuropejskiej filozofii” 24 czerwca 1947 r.* Tłum. W. KRAJEWSKI. Warszawa 1951.

¹⁵ L. KOŁAKOWSKI: *Główne nurty marksizmu*. T. 3. Warszawa 2009, s. 127–128.

¹⁶ A. SCHAFF: *Zadania...*, s. 21.

połowie lat czterdziestych, wymaga, zgodnie z ustaleniami kongresu, radykalnej zmiany, dostosowującej ją do wymagań i potrzeb „toczącej się walki klasowej”¹⁷. Artykuł definiował zatem panującą sytuację w ówczesnej filozofii polskiej jako stan walki, wyznaczał obszary konfrontacji oraz formułował ogólne wytyczne postulowanych działań¹⁸. Co najważniejsze jednak, imiennie wskazywał ideowego przeciwnika, hamującego „właściwie” ukierunkowany rozwój: neotomizm, fenomenologię, szkołę lwowsko-warszawską, Kazimierza Twardowskiego, Tadeusza Kotarbińskiego, Kazimierza Ajdukiewicza i Władysława Tatarkiewicza, który, jak sugerował autor, napisał *Historię filozofii* z pozycji „burżuazyjnej nadbudowy”¹⁹. Rok później, na tych samych łamach, Tadeusz Kroński w rozbudowanej wypowiedzi podjął ten trop.

Nie ma potrzeby dokonywać szczegółowej egzegezy *O „Historii filozofii” W. Tatarkiewicza*. Warto wszakże wskazać podstawowe założenia filozoficzne tej recenzji oraz najistotniejsze elementy charakterystyki *Historii filozofii*, której dokonał Kroński z ich pozycji. Nie próbuje on, trzeba od razu zaznaczyć, stanąć na stanowisku przyjętym przez Tatarkiewicza i od wewnątrz niejako rozpatrzyć jego poprawność i konsekwencje. Wydaje się zresztą, że nie było to ani możliwe, ani konieczne. Ogłaszająca bowiem wówczas swój wyłączny monopol na naukowość marksistowska historiografia filozofii wypracowała już „jedynie słuszne” reguły pracy dla historyka filozofii i stanowiły one niepodlegające relatywizacji standardy. Kroński zaś wcieli się w *O „Historii filozofii”*... w ich zagorzałego rzecznika, sprowadzając je do trzech wzajemnie się uzupełniających i warunkujących zasad.

Po pierwsze zatem, fundamentem przyjętej postawy badawczej oraz kryterium oceny podejścia Tatarkiewicza uczynił Kroński Le-

¹⁷ „To jest właśnie owa funkcja społeczna filozofii, która decyduje o jej całkowitym włączeniu do kategorii nadbudowy, o tym, że jest ona orężem ideologicznym w toczącej się walce klasowej”. Mit filozofii oderwanej od życia, mit o apriorycznym charakterze nauki, pisał dalej Schaff, stwarza filozofia burżuazyjna, co „potwierdza tylko – dodawał – słuszność naszej tezy o przynależności filozofii do dziedziny nadbudowy, tezy o klasowym charakterze filozofii”. Ibidem, s. 21–22.

¹⁸ Wspominając ten okres, Andrzej Walicki pisał: „Dyskusję zastąpiła walka, filozofia stała się jednym z najważniejszych odcinków »frontu ideologicznego«, a najwybitniejsi filozofowie polscy przedmiotem bezpardonowego ataku. W ataku tym chodziło nie o przekonanie i pozyskanie przeciwnika, lecz o »zdemaskowanie« go jako klasowo obcego i »obiektywnie« wstecznego – choćby nawet nie zdawał sobie z tego sprawy, zajmując wobec »Polski Ludowej« postawę neutralną lub wręcz przychylną”. A. WALICKI: *Marksistowska filozofia w PRL w świetle osobistych wspomnień*. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2007, nr 3, s. 251.

¹⁹ A. SCHAFF: *Zadania...*, s. 28.

ninowską *zasadę partyjności w filozofii* wraz z jej zastosowaniem do historiografii tej dyscypliny. Jak zauważył Leszek Kołakowski, miała ona dwa różne, ale związane z sobą znaczenia: praktyczne i teoretyczne, co wynika, jak można sądzić, z faktu, że marksizm Lenina (także Stalina) stanowił zarówno określoną ideologię, jak i opcję teoretyczną (tu głównie epistemologiczną)²⁰. Kroński odwołał się do obu znaczeń. Zgodnie z pierwszym filozofia i jej historiografia nie pozostają neutralne wobec walki klas: proletariatu i burżuazji. Zasada partyjności w tym znaczeniu – zwracał na to uwagę Andrzej Walicki – stanowiła narzędzie ideokratycznej polityki partii ogłaszającej monopol na prawdziwą wiedzę i swój niepodważalny autorytet w kwestiach ideologicznych; przeszła też u Lenina ewolucję²¹. Otóż, idąc za tokiem myśli Walickiego, wykładnię tej zasady w omawianej recenzji zinterpretować można jako prostą socjologizującą teorię wiedzy głoszącą, że idee filozoficzne mają korzenie, treść, ale i funkcję klasową²². „Historia filozofii – pisał bowiem Kroński – jest wraz z poglądami filozoficznymi jedną z form ideologii i na równi z nimi służy interesom określonych klas. Historiografia burżuazyjna służy interesom burżuazji. Jest to truizm”²³.

W sensie teoretycznym zasada partyjności głosiła natomiast, że w filozofii nie ma stanowisk pośrednich między materializmem a idealizmem. Innymi słowy, w zgodzie z podstawowymi w tym zakresie ustaleniami, jakie poczynił Engels w pracy *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, spór materializmu i idealizmu jako wyraz polaryzacji stanowisk w kwestii stosunku myślenia do bytu, jest problemową osią dziejów filozofii oraz odpowiadającej im koncepcji studium historycznego²⁴. Spór ten stanowił wszakże wyraz klasowych kontrowersji, jako że w filozofii (powtarzał Kroński klasyków nurtu) znajdują ideologiczne odzwierciedlenie interesy klas – trwa w niej, powiadał, walka „partii filozoficznych” odbijająca konflikty klasowe w społeczeństwie antagonistycznym. Dlatego też historia filozofii daje obraz walki dwóch zasadniczych „obozów” filozoficznych: materializmu

²⁰ L. KOŁAKOWSKI: *Główne nurty...*, T. 2, s. 462–463; zob. także S. RAINKO: *Marksizm Stalina*. W: IDEM: *Świadomość i determinizm. Studia nad społeczną determinacją świadomości*. Warszawa 1981, s. 168.

²¹ A. WALICKI: *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*. Przekład autora. Warszawa 1996, s. 295–307.

²² Ibidem, s. 297.

²³ T. KROŃSKI: *O „Historii filozofii”...*, s. 249.

²⁴ F. ENGELS: *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*. [Fragmenty]. W: *Wybrane problemy filozofii marksistowskiej. Teksty źródłowe*. Warszawa 1973, s. 46–51.

i idealizmu: „»Historia filozofii – cytował Żdanowa – jest więc historią narodzin, powstania i rozwoju naukowego światopoglądu materialistycznego i jego praw. A ponieważ materializm wyrósł i rozwinął się w walce z prądami idealistycznymi, jest ona historią walki materializmu z idealizmem«”²⁵.

Z zasadą partyjności – po drugie – skojarzył Kroński *materialistycznie rozumiany historyzm* jako drugi filar swej koncepcji. Nawiązywał tu, jak się zdaje, do krytyki Hegłowskiej wykładni dziejów filozofii, której dokonał Lenin w *Zeszytach filozoficznych*. „Każda filozofia jest filozofią swojego czasu”. Lecz nie w tym sensie, który (według Krońskiego) nadał tej myśli Hegel. Hegłowski historyzm był – powiada Kroński – idealistyczny, zamykał bowiem filozofię w „wyabsolutnionej” przestrzeni rozwoju idei²⁶. Ta „idealistyczna koncepcja rozwoju filozofii” doprowadzić miała oczywiście Hegla do wypaczenia, a w zasadzie – do falsyfikacji obrazu dziejów filozofii wskutek wylbrzymienia znaczenia filozofii idealistycznych i zlekceważenia nurtów materialistycznych. Filozofię rozpatrywać zaś trzeba w kontekście realnych, materialnych uwarunkowań epoki. Oto bowiem, twierdził, nową erę w dziejach historiografii filozofii otwiera okres kształtowania się proletariatu jako klasy rewolucyjnej, a przede wszystkim odkrycie praw rozwoju społecznego. Zgodnie zaś z nimi filozofię należy rozumieć materialistycznie (a nie w sposób „wyabsolutniony”), jako jedną z form świadomości społecznej. I stąd właśnie historyzm materialistyczny (materializm historyczny po prostu) jako naukowa metoda, postulująca badanie zjawisk filozoficznych w ścisłym związku z ich konkretnymi warunkami historycznymi; tezy te legitymizował Kroński autorytetem żyjącego klasyka nurtu: „»Tylko taka metoda – cytował Stalina – zbawia naukę historyczną od przekształcenia jej w chaos przypadkowości, w stertę nedorzecznych błędów«”²⁷. Wyjaśniać określone zjawisko filozoficzne warunkami życia określonych klas, a nie rozwojem oderwanych od życia idei – oto istota właściwie uprawianej historiografii filozofii.

I tu dochodzimy do trzeciego (choć wprost niewyartykułowanego) elementu recenzji i postawy badawczej Krońskiego o leninowskiej proveniencji. Stanowi go – krytykowana przez Krońskiego później – uproszczona wersja teorii odbicia, która w marksistowskiej metodologii historii filozofii odgrywała wówczas rolę materialistycznej teorii poznania historycznego. Otóż –

²⁵ T. KROŃSKI: *O „Historii filozofii”...*, s. 251.

²⁶ Ibidem, s. 250.

²⁷ Ibidem, s. 251.

idę tu za analizami *Materializmu a empiriokrytycyzmu* dokonanymi przez Andrzeja Walickiego — nurtem postępowym w filozofii był według Lenina materializm, jako że rozwiewa wszelkie wątpliwości, dotyczące poznawalności świata. W materialistycznej epistemologii zaś jedynie słuszną opcją jest *teoria odbicia*, która głosi, że nasze wrażenia są „lustrzanymi odbiciami rzeczy”²⁸. „Materialny przedmiot i jego odbicie w umyśle ludzkim to dwie strony tej samej rzeczy: materii”²⁹. Zdaniem Walickiego, teoria odbicia stanowiła wyraz opowiedzenia się Lenina po stronie „prawdy obiektywnej”³⁰, to zaś wynikało nie tyle ze zniewalającej siły argumentacji teoretycznej (w istocie, twierdził, naiwnej i prostackiej), ile z potrzeby uprawomocnienia wszechkompetencji partii w realiach walki ideologicznej. Partia bowiem dążyła do monopolu na ustalanie prawdy, w obawie że jej relatywizacja podkopać może wiarę w „jedyną naukową teorię” legitymizującą jej praktykę. Pojęcie „prawda obiektywna”, a nawet „prawda absolutna” — pisał Walicki — potrzebne było leninowskiej partii „jako uzasadnienie jej absolutnej pewności siebie i nietolerancji wobec przeciwników”, jako uprawomocnienie „kontroli nad ruchem robotniczym”³¹. Można powiedzieć zatem, że *teoria odbicia*, jak *zasada partyjności*, miała dwa znaczenia: teoretyczne i praktyczne. To drugie odnosiło do bezkompromisowej walki ideologicznej, stanowiącej społeczne podłoże filozofii, które ukazać miała filozoficzna historiografia. Otóż Kroński stanął w recenzji *Historii filozofii* na stanowisku, że odbicie rzeczywistości w myśli filozofa ma właśnie charakter i treść klasową, co pozwala przewyższyć podejścia idealistyczne, takie jak Hegla czy Tatarkiewiczza właśnie, które rozpatrują dzieje filozofii w sposób, powiadał, „wyabsolutniony”, wyjaławiając filozofów z treści społecznych.

Marksizm — jak pisał Stanisław Rainko, mając na uwadze jego Stalinowską wersję, ale myśl tę odnieść też można do wykładni Leninowskiej — jest nie tylko opcją teoretyczną, lecz także określoną ideologią³². Nie rozstrzygając kwestii, w jakim stopniu świadomie Lenin wyodrębniał, ale i łączył porządek teoretyczny z praktycznym, podporządkowując pierwszy drugiemu, stalinizm (zaangażowany w działania frontowe) nie troszczył się raczej o respekto-

²⁸ A. WALICKI: *Marksizm...*, s. 299. Zob. W.I. LENIN: *Materializm a empiriokrytycyzm. Krytyczne uwagi o pewnej reakcyjnej filozofii*. W: IDEM: *Dzieła*. T. 14. Warszawa 1949, s. 145–146.

²⁹ A. WALICKI: *Marksizm...*, s. 299.

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem, s. 301.

³² S. RAINKO: *Marksizm Stalina...*, s. 168.

wanie dystynkcji. „Istotę marksizmu w wersji stalinowskiej – pisał Rainko – moglibyśmy w związku z tym zdefiniować następująco: jest to marksizm całkowicie pochłonięty przez swe funkcje ideologiczne, tj. poddany niemal wyłącznie regułom gry politycznej i ideologicznej, przy jak najdalej posuniętym zawieszeniu specyficznych dla praktyki naukowej reguł postępowania. Rozpatrywany więc w płaszczyźnie czysto poznawczej, przy pełnym abstrahowaniu od społecznych uwarunkowań i mechanizmów, błąd polegał tu na pomieszaniu dwu porządków – teoretycznego i ideologicznego – oraz właściwych im reguł gry. Tymczasem są to strategie i gry odmienne. [...] Pamięć o swoistości tych porządków – dodawał – musi być zachowana za wszelką cenę”³³. Trudno przypuszczać, by Kroński – przed wojną dobrze zapowiadający się fenomenolog³⁴, komentator prac między innymi Jana Patočki – zapoznał specyficzną odrębność obu dyskursów. W ramach stalinowskiego frontu filozoficznego obowiązywała jednak logika ideologicznego pola walki, zniewalająca rozum teoretyczny i bezwzględnie podporządkowująca go rozumowi praktycznemu. Do tej logiki Kroński chciał i musiał się dostosować.

O „Historii filozofii” W. Tatarkiewicza jako praktyka działań frontu filozoficznego

Tadeusz Kroński nie tylko postulował, lecz także konsekwentnie stosował w recenzji Leninowską socjologię wiedzy filozoficznej. Jako dawny uczeń Tatarkiewicza, z pewnością wiedział, że filozoficzną formację autora *Historii filozofii* kształtował neokantyzm i nie jest pewnie przypadkiem, że w recenzji „neokantysta Windelband” określony został jako ten, który odegrał charakterystyczną rolę w walce historiografii burżuazyjnej z materializmem historycznym, a zatem z marksizmem i proletariatem. Windelband, dzieląc nauki na idiograficzne i nomotetyczne, zanegował, według Krońskiego, zasadność podejścia nomotetycznego w historiografii. Nie tyle jednak zajmował stanowisko w sporze o swoistość nauk humanistycznych, ile negując prawa i rozwój historii, atomizując w ten sposób filozoficzną przeszłość, stworzył

³³ Ibidem, s. 179.

³⁴ Zob. C. GŁOMBIK: *Impulsy i zbliżenia. Siedem szkiców z dziejów czesko-polskich kontaktów filozoficznych*. Katowice 1996, s. 93.

prototyp „reakcyjnego podręcznika historiografii filozoficznej”, uświęcając w ten sposób politykę imperialistycznych Niemiec na przełomie XIX i XX wieku, agresywny nacjonalizm, kolonializm i europocentryzm. Neokantyzm zatem zdefiniowany jako reakcyjny kierunek filozoficzny, wrogi marksizmowi, wypaczający w swej idiograficznej metodologii naukową historiografię stanowił tu pomost od wykładu zasad naukowej historiografii wypracowanych przez marksizm do krytyki Tatarkiewicza, który z neokantowskiego środowiska się wywodził. „Metodologia Windelbanda – pisał Kroński – dotarła oczywiście i do nas, krzepiąc naszych rodzimych idealistów nową nadzieją. [...] Celował w metodologii Windelbanda Zygmunt Łempicki, doniosły wpływ wywarła ona i na Tatarkiewicza”³⁵.

Koncepcyjnie zatem z neokantyzmu i idiografizmu książkę Tatarkiewicza wywodząc, uczynił ją Kroński przykładem burżuazyjnej historiografii filozofii epoki imperializmu, w którym wyraziła się w Polsce ideologiczna reakcja na rozwój proletariatu i jego filozofii. Funkcja bowiem burżuazyjnej historiografii polega właśnie na walce z materializmem historycznym, a burżuazyjnym historykom filozofii nie chodzi o nic innego – jeśli szukać rzeczywistego sensu ich pracy – jak tylko o przezwyciężenie marksizmu przez stworzenie takiej koncepcji dziejów filozofii, która udowodni realność, wieczność oraz świętość pseudowartości ustroju kapitalistycznego.

W samej strukturze inkryminowanego dzieła dostrzegł Kroński aspekty analityczny i konstrukcyjny, oba rzecz jasna błędnie rozumiane. Przyjrzyjmy się ich najistotniejszym mankamentom. Jeśli idzie o pierwszy, w ramach idiograficznego „przezwyciężenia” nominalizmu, jedyną „naukową” metodą uczonych burżuazyjnych, a w istocie sztuczką, „chwytem”, okazuje się, zdaniem Krońskiego, „»opis« i szukanie formalnych podobieństw między systemami (filiacja idei)”. Chwyt filiacji zaś falsyfikuje obraz rzeczywistego rozwoju filozofii (ukazuje na przykład Kartezjusza jako filozofa chrześcijańskiego, na mocy formalnych powinowactw ze św. Augustynem). Tatarkiewicz uchyla się ponadto od interpretacji historycznej, poprzestając na identyfikacji faktów oraz na ich klasyfikacji. W efekcie tego „faktycyzmu” i niedowładu interpretacji czytelnik otrzymuje – Kroński przywołał słowa Hegla – „galerie ludzkich mniemań”. To „absolutne wykrzywienie” wizji rozwoju filozofii wynika z „jaskrawego antyhistoryzmu” – *proton pseudos* Tatarkiewicza – czyli z braku perspektywy materializmu histo-

³⁵ T. KROŃSKI: *O „Historii filozofii”...*, s. 253.

rycznego, stanowiącej warunek prawdziwie naukowej interpretacji. Zamiast więc „elementarnego wymogu” lokalizacji poglądów filozoficznych w walce klas – proponuje Tatarkiewicz redukcję zjawisk historii filozofii do ontologii, teorii poznania, logiki, psychologii, etyki lub estetyki, ignorując problematykę społeczną (socjologiczną), co czyni z filozofii domenę jałowych i niezrozumiałych sporów, na przykład metafizycznych lub teoriopoznawczych. A przecież, przekonywał Kroński, poglądy polityczno-społeczne często rzucają światło na poglądy ontologiczne filozofa, pozwalają na trafną interpretację całego systemu; *vide* neokantyści i neohegliści – ideologiczni eksponenci interesów imperialistycznej burżuazji. „Czy można – pytał – zrozumieć »powrót do Kanta« poza aspektem nasilenia agresji burżuazyjnej przeciw obozowi proletariatu? Czy można zrozumieć [...] niemiecką (w każdym razie) odmianę neoheglizmu inaczej aniżeli jako ideologiczny wyraz dążeń burżuazji imperialistycznej do dyktatury, a więc jako jedno z najważniejszych źródeł ideologicznych faszyzmu? Czy Tatarkiewicz nie słyszał nigdy o neokantowskiej formule: »słońce Kanta zaćmiło gwiazdę Marksa«? [...] wydaje się to chyba niemożliwe”³⁶.

„Antymaterializm”, czyli „sterylizacja doktryn filozoficznych” z treści społecznej, inaczej: „wyabsolutnienie” faktów filozoficznych z klasowego kontekstu filozofowania; jeszcze inaczej: „fanatyczny immanentyzm metodologiczny” – ujmowanie zjawisk filozoficznych w oderwaniu od uwarunkowań historycznych, koncepcji społecznych i naukowych – wszystko to „to po prostu idealizm”³⁷. Skojarzony zaś z „metodą klasyfikacji”, tworzy statyczną galerię -izmów i wyolbrzymionych co do znaczenia kierunków idealistycznych. Immanentyzm metodologiczny i metoda klasyfikacyjna – stwierdzał Kroński – występują we wszystkich podręcznikach idealistycznych, *vide* Kuno Fischer, Friedrich Ueberweg, Émil Bréhier, ale podręcznik Tatarkiewicza wyróżnia się cechą nieobecną w podręcznikowych opracowaniach innych autorów – zawsze i w każdych okolicznościach metoda immanentna jest w nim niezastąpionym sposobem na zafałszowanie rzeczywistego rozwoju filozofii i zatarcie granicy między materializmem a idealizmem w szczególności.

Aspekt konstrukcyjny *Historii filozofii* polega natomiast, zdaniem Krońskiego, na operowaniu przez jej autora schematem „maksymalizm” – „minimalizm”; schematem, który opiera się na przekonaniu o istnieniu wieczystych filozoficznych problemów

³⁶ Ibidem, s. 256.

³⁷ Ibidem, s. 257.

oraz dwoistej tendencji umysłu ludzkiego w gotowości do ich podejmowania. Skutek operowania tym narzędziem jest jednak taki, że obiektywny rozwój filozofii zostaje rozbity na „naprędce skłcone większe całości” (kierunki), poddane ocenie minimalistyczno-maksymalistycznej. Zdaniem Krońskiego, Tatarkiewicz błędnie opiera operowanie tym schematem na założeniu, że „istnieją pewne minima, co do których wszyscy są zgodni”, zgłębia mylnie przypuszcza, że „istnieje pewien zespół »wielkich« problemów, na których istnienie wszyscy się zgadzają, ale nie wszyscy chcą je podejmować”³⁸. Oczywiście, społeczne korzenie tej koncepcji były dla Krońskiego antynaukowe i głęboko reakcyjne, ponieważ z punktu widzenia starcia postępowego materializmu i zawsze konserwatywnego idealizmu nie może być mowy o zgodzie na jakies „minima” – jest to koncepcja fantastyczna i „trzeba nieraz dłuższej medytacji, by zrozumieć w ogóle intencje autora”³⁹.

Kroński odrzuca rzecz jasna Tatarkiewicza interpretację marksizmu jako filozoficznego minimalizmu – jest to wykład marksizmu bez próby wyjaśnienia jego stanowiska w dziejach filozofii, wynik wciśnięcia marksizmu między dziesiątki koncepcji idealistycznych, co udobitnia idealistyczne zniekształcenia prawdziwego rozwoju filozofii tych historyków, którzy po prostu przemilczają marksizm. Tatarkiewicz zanurza mianowicie marksizm w melancholijnym i wiecznym *praeteritum*, przejściach między maksymalizmem i minimalizmem, w modach intelektualnych XIX wieku. Dla niego marksizm nie stanowi rewolucyjnego przewrotu w filozofii, lecz tylko element, przejaw falowania dziejów myśli między minimalizmem a maksymalizmem – marksizm tylko był i rozwijał się pośród innych kierunków⁴⁰. „W rzeczywistości – pisał Kroński, powołując się na Żdanowa – rozwój ten [filozofii – M.T.] posiada dwa okresy: do Marksa i od Marksa. Marksizm jest dla dziejów filozofii punktem zwrotnym. »Marks i Engels stworzyli nową filozofię, jakościowo różną od wszystkich poprzednich, choćby i postępowych systemów filozoficznych« – powiedział Żdanow”⁴¹.

³⁸ Ibidem, s. 262. Na następnej stronie czytamy: „Podsumujmy: dla Tatarkiewicza istnieje pewna ilość »odwiecznych zagadnień« (przede wszystkim problemy boga, duszy i woli). W zależności od tego, czy filozof podejmuje te zagadnienia, dając im w zasadzie pozytywne rozwiązanie, czy nie podejmuje ich bezpośrednio (jak pewne szkoły idealistyczno-subiektywne) lub podejmuje, dając im jednak rozwiązanie negatywne, jest on maksymalistą lub minimalistą. Postawione, raz na zawsze rozwiązane przez uczonych, będą one jednak do końca świata trapić człowieka, są bowiem wieczne”.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibidem, s. 264.

⁴¹ Ibidem, s. 270.

Kolejny, zdaniem Krońskiego, mankament podręcznika Tatarkiewicza to kosmopolityzm filozoficzny, wypaczający obraz filozofii uprawianej w Polsce i przyczyniający się do zbiorowej niechęci oraz nieufności ludzi wykształconych do dokonań myśli rodzimej. Kroński skrupulatnie wyliczył, że na 1362 strony ogółem, tylko 43 poświęcone zostały w *Historii filozofii* filozofii polskiej. Kosmopolityzm ten miał przyczyny teoretyczne (idealizm, antyhistoryzm) oraz społeczno-polityczne. Drugie — o podłożu klasowym — wynikać miały z nacjonalistycznej i społecznie agresywnej orientacji burżuazji polskiej epoki imperializmu, której nie zależało na poznaniu filozofii polskiej ze względu na jej społeczny charakter i rewolucyjną postawę najwybitniejszych przedstawicieli (*vide* największy filozof Polski XIX wieku Edward Dembowski). Tatarkiewiczowy kosmopolityzm najwyraźniej przejawiał się w twierdzeniu, że filozofii polskiej i krajów słowiańskich należy się odrębny tom. Kroński uznał ten postulat za propozycję stworzenia „eleganckiej izolatki”: „Tu Newmany, Kierkegaardy, Heideggery — a tam Hercen z Dembowskim. Tu rozwój »prawdziwej filozofii« — tam rezerwat dla autochtonów”⁴². Wszelako, w opinii Krońskiego, brak perspektywy materializmu historycznego był w sensie metodologicznym decydujący, bo tylko on gwarantuje adekwatność oceny znaczenia zjawisk w sferze myśli. Ironizował zatem: „[...] tam, gdzie nie ma jasności co do obiektywnego znaczenia danego filozofa — a jasność tę dać może wyłącznie materializm historyczny — pozostają intelektualne »smaczki«, o selekcji decyduje większa »interesującość«, »pikantność« pisarza w sferze czystej myśli. Tam, gdzie nie ma jasności metodologicznej, zjawia się w konsekwencji kosmopolityzm. Zwłaszcza u nas, bo w naszym kraju nie było — z rozmaitych powodów — wielu »smaczków« w rodzaju Newmana, a za to bardzo dużo rzetelnego wysiłku w filozofii społecznej”⁴³.

W konkluzji swych analiz Kroński jednoznacznie stwierdził, że *Historia filozofii* jest książką metodologicznie błędną i nie może służyć Polsce Ludowej, której trzeba podręcznika opartego na zasadach marksizmu-leninizmu, jako warunku prawdziwego obrazu filozoficznej przeszłości — obrazu narodzin i rozwoju materialistycznego światopoglądu. Trzeba też z idealistyczną historiografią walczyć, walka ideologiczna bowiem toczy się także „na odcinku historii filozofii” i jest to walka o przyszłość.

⁴² Ibidem, s. 269.

⁴³ Ibidem, s. 268.

Wywodów tych nie sposób uznać za punkt wyjścia merytorycznej dyskusji. Nie dziwi w związku z tym milczenie Tatarkiewicza. Stanowią one natomiast znakomitą ilustrację uwarunkowań oraz stylu uprawiania filozofii w czasach stalinowskich.

Między analizą immanentną a osądem historii – w stronę *Historii filozofii*

W szkicu *Prześladowanie i sztuka pisania* Leo Strauss podjął temat wpływu represji politycznych na postawę pisarzy o heterodoksyjnych poglądach, którzy stają przed alternatywą: milczenie w sprawach drażliwych dla sprawujących władzę absolutną albo rozwijanie technik pisania „między wierszami”. Kwestia ta nie dotyczy z pewnością jedynie takich historyków jak przywiązany do republikańskich wartości Gajusz Azyniusz Pollion, który – jak pisze Sir Roland Syme w *Rewolucji rzymskiej* – nie mogąc opisać przemiany Republiki w Cesarstwo bez dokonania przy tym oczekiwanej apologii Oktawiana, skończył swe *Dzieje wojen domowych* na upadku Republiki pod Filippi⁴⁴. Jest uniwersalna. Jeśli bowiem odnieść ją do filozofii i historii filozofii uprawianej w Polsce po II wojnie światowej, przywodzi na myśl przede wszystkim (choć z pewnością nie wyłącznie i nie w sposób oczywisty w każdym przypadku) rewizjonistów ze środowiska warszawskich historyków idei, na których *nota bene* Tadeusz Kroński w rozmaity sposób oddziaływał. Znani na przykład komentatorzy pisarstwa Leszka Kołakowskiego dokonywali aktualizującej recepcji jego studiów historycznych, by dzięki lekturze „między wierszami” doszukać się w nich wyrazu aktualnych wówczas dylematów światopoglądowych autora (po części zapewne i swoich własnych)⁴⁵. Kwestia ta

⁴⁴ Zob. R. SYME: *Rewolucja rzymska*. Tłum. A.M. BAZIÓR. Poznań 2009, s. 4–6.

⁴⁵ Zob. np.: A. WALICKI: *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła historii idei*. „Aletheia” 1987, nr 1, s. 129; W. KARPIŃSKI: *Leszek Kołakowski: szkic do portretu*. W: IDEM: *Herb wygnania*. Warszawa 1998, s. 103–104; sam L. KOŁAKOWSKI w pewnym sensie prowokuje takie interpretacje; oto bowiem czytamy np. w *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*. (Tłum. I. KANIA. Kraków 1994, s. 10), że poszukiwania historyka „nieuchronnie skażone są próbą” odnalezienia jakiejś „istotnej idei”, którą mógłby odnieść do swoich czasów. A. MENCWEL, recenzując *W kręgu konserwatywnej utopii* A. Walickiego, wyraźnie sugerował możliwość aktualizującej interpretacji tej książki. Zob. A. MENCWEL: *Filozofia historii filozofii*. (Rec.: A. WALICKI: *W kręgu konserwatywnej utopii*. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa. Warszawa

mogłaby dotyczyć i samego Krońskiego, jeśliby założyć, że istotnie prowadził „grę” ze strażnikami doktryny; jeśliby odnieść zatem do niego – za Czesławem Miłoszem i Andrzejem Walickim – figurę „zniewolonego umysłu”, przyjmując, że nie połknął „pigułki Murti-Binga”, lecz skrycie praktykował Ketman heglowski (historiozoficzny), że jako „mistrz dialektyki” i „prawdziwy heglista” traktował pojęcie *konieczności historycznej* jako narzędzie uzasadniające stalinizm, ale pozwalające także uznać go za fazę przejściową. Stąd skrycie realizowana misja wobec ludzi „swojego pokroju”: „[...] »przenieść cenne wartości europejskiego dziedzictwa na drugi brzeg«”⁴⁶. Nie ma oczywiście powodów, by kwestionować przekonania ludzi, którzy z Krońskim mieli wówczas bliski kontakt i przed którymi ujawniał on właściwy sens swej dwuznacznej mowy. Zaskakuje jednak przypisanie Krońskiemu konserwatywnej postawy, jaką znamy z *Kontrrewolucyjnych paradoksów* Jerzego Szackiego czy z przykładu życia Henryka Elzenberga, którą – pomni często powtarzanej opinii, że na *Historii filozofii* wychowały się całe generacje polskich humanistów po II wojnie światowej – chętniej odnieśliśmy do Władysława Tatarkiewicza. Jeśli jednak tak było, to najistotniejsze sprawy musiał Kroński rzeczywiście poruszać w ezoterycznej „nauce niepisanej”, skierowanej do wtajemniczonych⁴⁷; cóż bowiem wyczytać można „między wierszami” recenzji *Historii filozofii* czy innych jego tekstów z tego okresu? Chyba to tylko, że tak inteligentny autor nie mógł być szczery w tym, co napisał.

Władysława Tatarkiewicza natomiast problem podjęty przez Straussa w zasadzie nie dotyczy. Nie pisał między wierszami, choć jako badacz i człowiek o odmiennej formacji intelektualnej podlegał wówczas bardzo silnym naciskom. Autor *Historii filozofii* był bowiem, by tak rzec, człowiekiem z innej epoki, a jego postawę badawczą dobrze oddaje Strausowska charakterystyka historyka pragnącego zachować autonomię: „Domaga się on jedynie –

1964). „Kultura i Społeczeństwo” 1965, nr 2, s. 222. Problem aktualizacji w kontekście działalności warszawskich historyków idei podejmuje także książka R. SITKA: *Warszawska szkoła...*, s. 156. Zdystansowany wszakże wobec aktualizacyjnej interpretacji swoich prac pozostał J. SZACKI (zob. *Bez recept...*, s. 38) oraz sam KOŁAKOWSKI (zob. *Myślenie – albo przymus samookreślenia. Rozmowa Siegfrieda Lenza z Leszkiem Kołakowskim*. „Aletheia” 1987, nr 1, s. 11).

⁴⁶ A. WALICKI: *Marksizm...*, s. 465. Zob. także C. MIŁOŚZ: *Rodzinną Europą*. Warszawa 1990, s. 304–305; *Bez recept...*, s. 35–36; J. GAREWICZ: *Kroński i jego filozofia dziejów*. W: *Kołakowski i inni*. Red. J. SKOCZYŃSKI. Kraków 1995, s. 163–170.

⁴⁷ Zob. np. M. BEYLIN: *Pokusa totalitarna*. W: *Obecność. Leszkowi Kołakowskiemu w 60. rocznicę urodzin*. Londyn 1987, s. 147.

i w pełni słusznie – aby, niezależnie od wszelkich zmian klimatu intelektualnego, które wydarzyły się bądź się wydarzą, tradycja historycznej poprawności była kontynuowana. Konsekwentnie nie przyjmie on arbitralnych standardów poprawności, które *a priori* wykluczyć mogą najważniejsze fakty z przeszłości z obszaru ludzkiej wiedzy, lecz dostosuje do natury swego przedmiotu reguły uprawomocniania, które kierują jego badaniem”⁴⁸.

Wydaje się w związku z tym, że to nie stalinowska wykładnia marksizmu stanowiła dla Tatarkiewicza układ odniesienia podczas prezentacji własnego stanowiska teoretycznego w *O pisaniu historii filozofii*. Nie ulega natomiast wątpliwości, że punktem wyjścia kształtowania się jego postawy badawczej – niezależnego i bezstronnego historyka filozofii – była podporządkowana realizacji filozoficznych celów koncepcja badań historycznych, z którą zetknął się podczas studiów w Marburgu, przede wszystkim zaś w trakcie lektury prac historycznofilozoficznych, które w tym środowisku powstawały. I jeśli Windelband, jak sugerował Kroński, wpłynął na praktykę badawczą Tatarkiewicza, to z pewnością nie mniej pod tym względem zawdzięczał on marburskiemu ruchowi filozoficznemu, z którego wyszedł⁴⁹. Zawdzięczał jednak swoiście. Autor *Historii filozofii* miał pełną świadomość osobliwości marburskiego programu filozoficznego i skorelowanego z nim badania dziejów filozofii, oba uznał jednak z czasem za zbyt wąskie⁵⁰.

⁴⁸ L. STRAUSS: *Prześladowanie i sztuka pisania*. W: IDEM: *Sokratejskie pytania*. Tłum. P. MACIEJKO. Warszawa 1998, s. 114. Zbiega się z tą charakterystyką uwaga J.J. Jadackiego: „Głębokie poczucie odpowiedzialności sprawiało, że Tatarkiewicz wolał odczekać niesprzyjający okres, niż poddać się naciskom i tym samym własną powagę wspierać złudzenie, że istnieje jedna tylko filozofia, a w każdym razie jedna tylko filozofia »poprawna«”. J.J. JADACKI: *Władysław Tatarkiewicz...*, s. 268.

⁴⁹ O wyczuleniu na kwestie teoretyczne związane z uprawianiem historii filozofii i wcześniej rodzącej się samowiedzy Tatarkiewicza w tym zakresie zob. C. GŁOMBIK: *Obecność filozofa. Studia historycznofilozoficzne o Władysławie Tatarkiewiczu*. Katowice 2005, s. 43 (szerzej rzecz ujmuje podrozdział *Tematy niemieckie we wczesnych pracach historycznofilozoficznych Tatarkiewicza*, s. 36–57); IDEM: *W kręgu marburskich przyjaźni. Władysław Tatarkiewicz i Heinz Heimsoeth*. W: *Rozprawy filozoficzne. Księga pamiątkowa w darze Profesorowi Józefowi Pawlakowi*. Red. W. TYBURSKI i R. WIŚNIEWSKI. Toruń 2005, s. 41–56.

⁵⁰ Zob.: P. PARZUTOWICZ: *Tatarkiewicz i szkoła marburska*. W: W. TATARKIEWICZ: *Szkoła marburska i jej idealizm (w setną rocznicę marburskiej dysertacji Profesora Władysława Tatarkiewicza)*. Red. P. PARZUTOWICZ. Kęty 2010, s. 9; C. GŁOMBIK: *Obecność filozofa...*, s. 56–57. Wystarczy lektura recenzji prac E. Cassirera i H. Heimsoetha pisanych przez Tatarkiewicza, by zdać sobie sprawę, że jako marburczyk, doskonale orientował się w dążeniach filozoficznych swojego środowiska – zob. W. TATARKIEWICZ: *Szkoła marburska...*, s. 92–94.

W kontekście przygotowującej do filozofowania pracy mistrzów szkoły ze studentami marburskie studia historyczne interpretował po latach historiozoficznie: „Nie czytaliśmy współczesnych myślicieli. Z dawnych zaś tylko tych klasyków, którzy byli uznawani jako poprzednicy marburskiej filozofii. Byli to właściwie jedynie Parmenides, Platon, Kant, poniekąd Kartezjusz i Leibniz, poza tym wielcy uczeni jak Galileusz i Newton: wspaniali, ale nieliczni”⁵¹. Analogiczne ograniczenia miała seria wydawnicza *Philosophische Arbeiten*, w której ukazała się dysertacja Tatarkiewicza. W zamyśle jej inicjatorów – Hermanna Cohena i Paula Natorpa – propagować miała ideę transcendentalizmu oraz idealizm i aprioryzm jako perspektywy rozumienia kultury⁵². Studium historyczne w Marburgu miało zatem swój aspekt historiozoficzny, jednak w kontekście systematycznych dążeń marburczyków pełniło funkcję przede wszystkim teoretyczną. Stanowiło przygotowanie do filozofowania lub jego metodę po prostu – historyczną metodę filozofowania. Warto przyjrzeć się nieco bliżej kilku jego elementom, by lepiej na tym tle uchwycić kształtowanie się autonomicznego stanowiska Tatarkiewicza.

Otóż Przemysław Parszutowicz zauważa we wprowadzeniu do zbioru wczesnych prac Tatarkiewicza, że „Cohen i Natorp realizowali określony z góry program badań, oparty na historycznej i systematycznej analizie najbardziej doniosłych »faktów nauki«, jakie miały miejsce w dziejach ludzkiego rozumu, i na inspirowanej filozofią Kanta próbie rekonstrukcji warunków ich możliwości. Efektem tego – dodaje – były bardzo wnikliwe i gruntowne studia historyczne poświęcone przede wszystkim klasykom filozofii i nauki [...]. Studia te z kolei owocowały dziełami systematycznymi, usiłującymi uchwycić i określić logiczną strukturę poznania w ogóle”⁵³. Ten sam autor w artykule *Historia filozofii jako historia problemu poznania – propozycja Ernsta Cassirera* (przyjmuje on perspektywę bliską obranej w niniejszej pracy) jako swoistą dla Cassirerowskiego, ale i marburskiego sposobu uprawiania historii filozofii wyeksponował ideę ciągłości myśli filozoficznej zmagającej się z problemem poznania. Dla filozofów z Marburga ważni byli nie tyle filozofowie i ich poglądy, ile sam autentyczny ich wkład w rozwój myślenia rozumianego jako transformacja pojęć

⁵¹ W. TATARKIEWICZ: *Wspomnienia z Marburga*. W: IDEM: *Szkoła marburska...*, s. 27. Pierwodrukiem *Wspomnień...* jest Przedmowa do pracy doktorskiej W. TATARKIEWICZA: *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*. Tłum. I. DĄBBSKA. Warszawa 1978, s. 5–14.

⁵² Zob. C. GŁOMBIK: *W kręgu marburskich przyjaźni...*, s. 45.

⁵³ P. PARSZUTOWICZ: *Tatarkiewicz...*, s. 8–9.

czy też idei filozoficznych. Cassirer miał świadomość, że sposób rozumienia tego wkładu to projekt historyka. Nie jest on jednak arbitralny. Stanowi syntezę, powiada Parszutowicz, „za pomocą której poszczególnych, pozornie odległych od siebie, tak w czasie, jak i w przestrzeni, myślicieli powiązemy wspólną zasadą określającą podejmowane przez nich próby rozstrzygnięcia podobnych bądź tych samych problemów filozoficznych. »Historia filozofii – pisze Cassirer w przedmowie do swego największego dzieła historycznego [Parszutowicz cytuje *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit* – M.T.] – nie może, o ile chce być nauką, oznaczać nagromadzenia, poprzez które zapoznajemy się z faktami w ich różnorodności; ma być *m e t o d ą*, dzięki której uczymy się je rozumieć»⁵⁴. Komentując tę wypowiedź Cassirera, odwołał się Parszutowicz do Kantowskiego rozróżnienia nagromadzenia (agregatu) i systemu – rozróżnienia, które odniesione do możliwych ujęć dziejów filozofii (także sposobów ich opisanie) uznać można za paralełę Ricoeurowskiego rozróżnienia *osobliwości* i *systemu*, odgrywającego w prowadzonych tu analizach rolę drogowskazu, orientującego na graniczne modele rozumienia filozoficznej przeszłości i archetypy jej historiografii⁵⁵. Według Cassirera i marburczyków zatem (jak sugeruje Parszutowicz) historia filozofii – jeśli chce być nauką filozoficzną – nie powinna tworzyć prostego nagromadzenia (agregatu) faktów historyczno-filozoficznych, lecz „próbę syntezy”; ma ująć owe fakty jako systematycznie, ale i historycznie zarazem zdobywane poznanie – rozwój filozoficznej teorii, w którego ramach elementy (historyczne dokonania filozofów) zyskują sens przez odniesienie do kształtującej się całości (systemu) i do siebie nawzajem. Nie idzie zatem o biografistykę i chronologiczne omówienie poglądów filozofów, ani też o zestawione chronologicznie immanentne analizy izolowanych systemów pojęć (Kartezjusza, Leibniza, Hume’a), lecz o projekt syntezy rozwijającego się wieloaspektowo filozofowania, opartego na idei przewodniej – zasadzie zdolnej zjednoczyć je i określić jego kierunek. Mimo różnic w odpowiedziach łączy wówczas filozofów postawione pytanie – zadanie, które sobie stawiali⁵⁶.

Wydaje się, że analogiczne nastawienie badawcze odnalazł Tatarkiewicz w pracy doktorskiej Heinza Heimsoetha *Die Methode*

⁵⁴ P. PARSZUTOWICZ: *Historia filozofii jako historia problemu poznania*. „Archivum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2009, T. 54, s. 184–185.

⁵⁵ Zob. rozdział pierwszy niniejszej pracy.

⁵⁶ Zob. P. PARSZUTOWICZ: *Historia filozofii...*, s. 185–186. Czytamy tu także: „Epoka nie jest »n a g r o m a d z e n i e m faktów«, lecz »s y t e m e m« myśli”.

der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz. Erste Hälfte. Historische Einleitung. Descartes' Methode der klaren und deutlichen Erkenntnis oraz w najważniejszym bodaj jego dziele *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*. To drugie, zdaniem Czesława Głombika, było studium historyczno-problemowym, ale miało filozoficzną intencję, której świadom był, jego zdaniem, Tatarkiewicz. Heimsoeth inspirował bowiem swoim dziełem do refleksji nad perspektywami filozofii współczesnej, zagrożonej projektami „zniesienia filozofii”, i opowiadał się za powrotem do uprawiania metafizyki, jako podstawy wszelkiego filozofowania. „Heimsoeth, choć tego nie stwierdził *expressis verbis*, opowiedział się – pisze Głombik – za filozofią historii filozofii, w tym wypadku za odnową tradycji myślenia metafizycznego, ponieważ to, co w filozofii było wielkie i co spotkało się z uznaniem, było i jest związane z metafizycznym podłożem myśli filozoficznej. [...] Tatarkiewicz – dodaje – zaliczył autora dzieła do grupy niemieckich filozofów, którzy opowiedzieli się za nawrotem do metafizyki”⁵⁷. Dostrzegał zatem, można powiedzieć, to samo zjawisko, które Herbert Schnädelbach określił jako „odrodzenie” metafizyki w pierwszych dekadach XX wieku (stanowiące wyraz protestu przeciwko „treściwej pustce” upadającego neokantyzmu, pozytywizmu i psychologizmu) i związał z nim wychodzące już poza typowo marburski horyzont problemowy dążenia Heimsoetha⁵⁸.

Użyte tu określenie: „filozofia historii filozofii”, odsyła, jak się zdaje, do takiego patrzenia na dzieje filozofii, które nie zatrzymuje się na rejestrowaniu różnorodności historycznych przejawów filozofowania, wielopostaciowości procesów historycznych, lecz które (opierając się na studium historycznym) szuka w nich tematycznych jedności i ciągłości zarazem; inaczej, wartościując poszukuje takich tematów stale obecnych w myśli filozoficznej, które jednoczą wysiłki filozofujących i nadają im historycznie potwierdzony sens. Takich zatem, które i dziś (w kontekście aktualnych potrzeb filozofii, zwłaszcza dostrzeganych zagrożeń) warto podejmować. Stąd też przekonanie Głombika – po osiemdziesięciu latach od recenzji Tatarkiewicza powtarzające i wzmacniające jej

⁵⁷ C. GŁOMBIK: *W kręgu...*, s. 53. Tatarkiewicz recenzował *Die sechs grossen Themen...* Heimsoetha w „Przeglądzie Filozoficznym” 1925, z. 3–4, s. 285–289, natomiast *Die Methode der Erkenntnis bei Descartes...* w „Ruchu Filozoficznym” 1912, nr 8, s. 156.

⁵⁸ Zob. H. SCHNÄDELBACH: *Filozofia w Niemczech 1831–1933*. Tłum. K. KRZEMIENIOWA. Warszawa 1992, s. 295–299.

tezy — że praca Heimsoetha powinna być stale obecna w trwającym dziś dyskursie na temat perspektyw filozofii⁵⁹.

Otóż mając świadomość tak rozumianych filozoficznych możliwości studium historycznego filozofii, Władysław Tatarkiewicz poszedł w inną stronę. Autor *Historii filozofii*, zauważa Czesław Głombik, nigdy nie był neokantystą⁶⁰, a wyjście poza właściwy szkole marburskiej horyzont badawczy daje się zauważyć już w rozprawie doktorskiej filozofa. *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa* ma bowiem, jak sam Tatarkiewicz przyznawał, właściwe szkole elementy formalne, sposób wyrażania się oraz „odwagę analizowania wielkich myślicieli, doszukiwania się istoty ich poglądów”⁶¹, w samym jednak pomyśle na opracowanie tematu, a przede wszystkim (co tu najistotniejsze) w sposobie jego realizacji od stylu szkoły odbiega — podejście krytyczno-historyczne zastąpiła sympatia, rzecz by można, empatia oraz analiza immanentna. I trzeba zaznaczyć, że świadomość tej odmienności nie wykształciła się dopiero wraz z upływem czasu, lecz towarzyszyła autorowi już w trakcie opracowywania tematu. W uwagach wstępnych bowiem czytelnie odróżnił Tatarkiewicz dwa podejścia badawcze. Pisał: „Jest na pewno nie tylko prawem, ale i obowiązkiem filozofii włączyć określonego myśliciela w ciąg zagadnień i rozwiązań — postawić przed sądem historii. Nikt nie będzie kwestionował uprawnień krytyki i badania stosunku do poprzedników, gdy idzie o takiego człowieka jak Arystoteles, który pierwszy uprawiał historię filozofii w wielkim systematycznym stylu, jako historię zagadnień i zasad, i który gmach własnego systemu usiłował kształtować w powiązaniach historycznych. [...] Ale równie uprawniona jest też inna metoda, taka, która zrazu abstrahuje od powiązań historycznych, aby w izolowanym rozpamiętywaniu jakiegoś myśliciela ustalić jego wewnętrzne drogi myśli i uchwycić je w ich czystości i w ich konsekwencjach. Także i ten sposób rozważania nie zamierza bynajmniej negować i tłumaczyć sprzeczności i braków, jednakowoż jedność i konsekwencja w systemie o charakterze naukowym musi mieć dlań walor zasady heurystycznej”⁶². Mamy tu zatem — analogicznie jak u Ricoeura —

⁵⁹ C. GŁOMBIK: *W kręgu...*, s. 54. Czytamy tu o *Die sechs grossen Themen...*, że „skłania do współmyślenia nad w istocie niewyczerpanym zagadnieniem zadań swoistych historii filozofii i uwrażliwia na przemijanie wartości oraz wzorów wnoszonych do filozofii oraz jej historii jako każdorazowo związanych z konkretną rzeczywistością historyczną i wizją filozofii w utrwalanym, a zarazem przeżywającym się modelu kultury”.

⁶⁰ Ibidem, s. 49.

⁶¹ W. TATARKIEWICZ: *Układ pojęć...*, s. 12.

⁶² Ibidem, s. 16–17.

dwa podejścia do myśli z przeszłości. Podejście pierwsze – filozoficznie zaangażowane, historyczno-problemowe, powiedzielibyśmy: Arystotelesowskie, ale, jak się zdaje, właściwe także filozofom z Marburga, *vide* analizowany przez Parszutowicza Cassirer, podejście umieszczające i rozważające myśl z przeszłości w planie dokonanego już rozwoju określonej problematyki (teorii), podejście wymierzające jej racje przed „sądem historii” z punktu widzenia rezultatów tego procesu; jest ono – dodać można – szczególnie przydatne jako sposób własnego filozoficznego samookreślenia historyka-filozofa w kontekście filozoficznej przeszłości (jak w przypadku Arystotelesa właśnie) oraz jako punkt wyjścia filozofowania. I podejście drugie – immanentne, rozpatrujące myśl z przeszłości poza kontekstem bieżących filozoficznych potrzeb, jako zamkniętą systematyczną (teoretyczną) całość, która w oderwaniu od innych ukazuje się – powiedzieć można za Ricoeurem – jako osobliwość. Tatarkiewicz w dysertacji opowiedział się za drugim, Jan Łukasiewicz zaś, recenzując *Układ pojęć...* na łamach „Ruchu Filozoficznego” w 1911 roku, docenił zarówno konstrukcyjne umiejętności autora, jak i tak często później podkreślany przez komentatorów Tatarkiewicza obiektywizm – filozoficzną neutralność, a więc to, że jego filozoficzne preferencje nie warunkowały rekonstrukcji narastających się systemów pojęć filozofii Stagyryty⁶³.

To pozbawione filozoficznej dominanty podejście badawcze było naturalne. Autor *Historii filozofii*, jak pisał, kończył studia bez wyraźnego filozoficznego drogowskazu, który orientowałby go na przyszłość. Nie miał go także, jak się zdaje, podczas dyplomowych studiów nad myślą Arystotelesa. Po latach uznał swą filozoficzną edukację za chaotyczną, przypadkową i niekierowaną, uświadamiającą, „jak niektórzy filozofowie uprawiają naukę”, ale niepodsuwającą ani tematów dalszej pracy, ani sposobów filozofowania. „Mych mistrzów marburskich – pisał w *Zapiskach do auto-*

⁶³ Zob. recenzję J. ŁUKASIEWICZA rozprawy doktorskiej W. TATARKIEWICZA: *Die Disposition der aristotelischen Prinzipien*. Giessen 1910 – „Ruch Filozoficzny” 1911, nr 2, s. 20–21. Zob. także Z. KUDEROWICZ: *Władysław Tatarkiewicz jako historyk filozofii*. „Studia Filozoficzne” 1980, nr 9, s. 11. Autor tego artykułu wyraża przekonanie, że żadna z tych postaw nie zatriumfowała podczas prac nad *Historią filozofii*. Jeśli jednak „osąd historii”, o którym pisze Tatarkiewicz, uznać za specyfikę krytycznych studiów historycznych w Marburgu, to w *Historii...* Tatarkiewicz od takiego osądu jeszcze bardziej niż w *Układzie pojęć...* się oddalił, zajmując stanowisko empatyczne, rozumiejące, bezstronne, nieabsolutyzujące żadnego z przyjętych punktów widzenia. Analogiczną do przyjętej przez Tatarkiewicza postawę badawczą, a otwarcie alternatywną wobec podejścia Cassirera, postuluje W. STRUBE w artykule: *Teoria wzniosłości Mendelssohna albo jak pisać historię estetyki*. Tłum. D. KASTELIK. „Principia” 1998, T. 21–22, s. 109–117.

biografii — podziwiałem, ale nie miałem najmniejszej ochoty iść ich torem. Skończyłem studia, ale nie zdobyłem programu na przyszłość”⁶⁴.

Pozostawiając na boku niezwykle surową ocenę własnych filozoficznych możliwości⁶⁵, trzeba zauważyć, że oryginalność i niezależność myślenia Tatarkiewicza, dystans do programu szkoły, wiązanie, jak pisał Głombik, z filozofią odmiennych oczekiwań — wszystko to dostrzegane było przez marburczyków, budziło ich uznanie i inspirowało do filozofowania na własne ryzyko. Otwarcie wypowiadał się na ten temat Nicolai Hartmann w liście do Heinza Heimsoetha w związku z tekstem, który autor *Historii filozofii* w 1912 roku przeznaczył do książki dedykowanej Hermannowi Cohenowi: „Pokrzepiający świeży powiew odczułem natomiast w artykule Tatarkiewicza przeznaczonym do tomu dla Cohena. Może od niego powinniśmy się uczyć?”⁶⁶. W relacji zaś Ulricha Siega, monografisty szkoły marburskiej, Tatarkiewicz „wciąż narzekał na wąski horyzont marburskiej myśli”⁶⁷. Szedł, innymi słowy, niemal od początku własną drogą, z Marburga wynosząc ogólną kulturę filozoficzną i wspomnianą wcześniej odwagę zaangażowanego studium klasyków, z czego, jak pisał po latach, obficie korzystał w pracy nad *Historią filozofii*. Wydaje się w związku z tym, że to nie filozoficzne idee neokantyzmu marburskiego, lecz intensywność studiów historycznych szkoły oddziaływały na Tatarkiewicza najbardziej, kierując jego dalszy rozwój w stronę badań historycznych. Wszelako — warto przypomnieć — już w doktoracie orientacja historyczna nie miała charakteru i funkcji filozoficznej historii filozofii w marburskim stylu, lecz raczej formę analiz immanentnych, kierujących się później, jak pisał Jadacki, zasadami: jednorodności, zupełności i nieciągłości, zasadami nie zawsze dającymi się harmonijnie pogodzić⁶⁸.

Otóż dyspozycje te rozwinęły się podczas prac nad *Historią filozofii*, która ukształtowała styl pisarski oraz idiom badawczy uczonego⁶⁹. Warto wyeksponować przynajmniej dwie właściwości tego drugiego. Przede wszystkim wskazany już obiektywizm, wyrażający się w bezstronnym i empatycznym podejściu do przedmiotu badań, ale jednocześnie stanowiący odpowiedź Tatarkiewi-

⁶⁴ Zob. W. TATARKIEWICZ: *Zapiski...*, s. 125. „Miałem stopień naukowy i książkę wydaną, ale właściwie nie wiedziałem, co mam ze sobą robić”. Ibidem, s. 126.

⁶⁵ Ibidem, s. 182.

⁶⁶ Cytuję za: C. GŁOMBIK: *Obecność...*, s. 78–79.

⁶⁷ Cytuję za: P. PARSZUTOWICZ: *Tatarkiewicz...*, s. 9.

⁶⁸ Zob. J.J. JADACKI: *Władysław Tatarkiewicz...*, s. 267.

⁶⁹ Zob. W. TATARKIEWICZ: *Zapiski...*, s. 143.

cza na pytanie o charakter relacji filozofia – historia filozofii. Otóż pytaniem właściwym, na które historyk powinien udzielić sobie odpowiedzi, nie jest pytanie, czy musi posługiwać się filozofią – bo jest to oczywiste – lecz jaką. „Dokładniej: czy zawsze tą jedną, którą uważa za prawdziwą i której miarą mierzy wszystkie zjawiska przeszłości, czy też dostosowuje swą miarę do tych zjawisk? Tu objawia się największe bodaj przeciwieństwo w historiografii filozoficznej: jeden jej typ stoi na stanowisku określonej prawdy filozoficznej i wedle niej przeprowadza selekcję, interpretację oraz krytykę całej przeszłości filozoficznej; inny natomiast usiłuje każdą teorię zrozumieć i ocenić wedle jej własnych założeń. Reprezentując ten typ w znanej dyskusji, która odbyła się w roku 1936 w Société Française de Philosophie, Robin powiedział: »Gdy się bada Epikura, trzeba zdecydować się na to, aby być materialistą. I jakkolwiek filozofię się bada, trzeba się zdecydować wejść w jej ducha, żyć jej życiem«. Nikt bezstronny nie zaprzeczy, że ten drugi typ pracy historycznej dobrze się zasłużył dla historii filozofii”⁷⁰. Tatarkiewicz opowiedział się za postawą Léona Robina i, jak zauważył Bogdan Suchodolski, ten typ podejścia badawczego skutkował w *Historii filozofii* pełnym tolerancji, pluralistycznym wizerunkiem filozofii, pozbawionym heglowskich – historiozoficznych intencji, które pod poglądami filozofów kazałyby szukać koniecznych i finalistycznych procesów rozwoju teorii. Jego zdaniem, Tatarkiewicz pisał nie historię profetyczną, lecz prostą „historię historyczną” – pytał, jak rozwój przebiegał oraz jakie były jego wewnętrzne genetyczne, a także funkcjonalne powiązania⁷¹.

Filozoficzna neutralność (we wskazanym sensie), dążenie, by ukazać filozofię jako wielość autonomicznych kompleksów pojęć we wzajemnych historycznych powiązaniach problemowych, uwarunkowane było w przypadku Tatarkiewicza interwencjonizmem – postawą, jak przekonuje Stanisław Pieróg, także kantowskiej proveniencji, która w rezultacie wielu operacji na badanym materiale dokonuje ujęć generalizujących, ale ze świadomością nieuniknionej ich aspektowości, niekompletności i otwartości. Warto na koniec raz jeszcze podjąć ów kantowski wątek, który w tym wy-

⁷⁰ W. TATARKIEWICZ: *O pisaniu historii filozofii*. W: IDEM: *Droga do filozofii*. Warszawa 1971, s. 85.

⁷¹ Zob. *Byłem po prostu zbieraczem*. (Ostatnia rozmowa z Władysławem TATARKIEWICZEM, rozmawiał Tadeusz K. SZNAJDESKI). „Polityka” 1980, nr 15, s. 3 – przywołuję za A. KSIĄŻEK: *Tatarkiewicz*. Warszawa 2010, s. 350; B. SUCHODOLSKI: *Władysław Tatarkiewicz jako historyk filozofii*. „Studia Filozoficzne” 1976, nr 4, s. 166, 168–169.

padku odnosi nie do genezy, lecz do warstwy strukturalnej koncepcji Tatarkiewicza.

Otóż Kroński, przypomnijmy, dostrzegł wpływ neokantyzmu badeńskiego na metodologię Tatarkiewicza. Swoim idiograficznym ujęciem historiografii, rozbijającą jedność filozofii atomizacją dziejów tej dyscypliny, stworzyć miał Windelband, jego zdaniem, prototypowe założenia burżuazyjnej historiografii („reakcyjnego podręcznika historii filozofii”), na których, jak sugerował, opierał się autor *Historii filozofii*. Trzeba powiedzieć, że w tej karykaturalnej genealogii tkwi racja, której Stanisław Pieróg nadał realistyczny sens. Ukazał mianowicie w swej krytycznej charakterystyce stanowiska teoretycznego Tatarkiewicza (zmierzała ona do uprawomocnienia *indywidualizującego opisu światopoglądów* jako alternatywnej strategii badań historycznych filozofii), że jego „interwencjonizm historyczny”, z niezbędnymi zastrzeżeniami, pod względem kierunku i celu ma charakter kantowski właśnie⁷². Kantowskie nastawienie dostrzegł w tym przede wszystkim, że w pracy historyka filozofii Tatarkiewicz, jego zdaniem, „eksponuje postawę czynną”⁷³. Nie idzie tu jednak o to, że autor *Historii filozofii* konstruuje *a priori* kategorie interpretacyjne umożliwiające formułowanie sądów historycznofilozoficznych lub ująć chce dzieje filozofii w aprioryczny schemat (co, przypomnijmy, brał pod uwagę Kant). Chodzi, zdaniem Pieroga, o pojęcie *typu*. Tatarkiewicz bowiem, polemizując z Windelbandem, określił historiografię filozofii jako naukę nie tyle idiograficzną, ile typologiczną i choć w *O pisaniu historii filozofii* pojęciem tym się nie posłużył, celu pracy historyka upatrywał w konstrukcji, opisie i w charakterystyce typologicznych całości, takich jak grupa, szkoła, kierunek, epoka⁷⁴. Otóż tak określone dążenia wyrażają kantyzujące nastawienie Tatarkiewicza, który wychodząc od faktów jednostkowych, „zdań atomowych” („Filozof F wypowiedział twierdzenie T”), na podstawie generalizacji oraz postępowania indukcyjnego zmierza do zdań ogólnych: „Wszyscy filozofowie w czasie T wypowiedali sądy T”⁷⁵.

⁷² Zob.: S. PIERÓG: *Władysław Tatarkiewicz o pisaniu historii filozofii – słowo wprowadzające do dyskusji*. „Rocznik Historii Filozofii Polskiej” 2008, T. 1, s. 246; IDEM: *Rozdroża historii filozofii*. „Rocznik Historii Filozofii Polskiej” 2008, T. 1, s. 7–119.

⁷³ S. PIERÓG: *Władysław Tatarkiewicz...*, s. 246.

⁷⁴ Ibidem, s. 246–247. Zob. także: W. TATARKIEWICZ: *Nauki nomologiczne a typologiczne*. W: IDEM: *Droga do filozofii*. Warszawa 1971, s. 57–58; IDEM: *O pisaniu...*, s. 77.

⁷⁵ Zob. S. PIERÓG: *Władysław Tatarkiewicz...*, s. 247. Czytamy tu: „Zasadnicza strategia historyka polega, według Tatarkiewicza, na wyszukiwaniu podobieństw między stanowiskami poszczególnych filozofów, między stanowiskami grup filo-

Fakty atomowe są tu budulcem umożliwiającym konstruowanie większych całości, które powstają w wyniku „podciągnięcia tego, co szczegółowe, pod kategorie ogólne”. Te ostatnie, powtórzmy, nie są jednak przyjmowane *a priori*. Stanowią, jak się zdaje, pojęcia typologiczne o charakterze empirycznym, które celują ostatecznie w najbardziej twórczą, całościową syntezę powszechnych dziejów filozofii⁷⁶.

Wszelako w *O pisaniu historii filozofii* – przywołując myśl Nicolaia Hartmanna – Władysław Tatarkiewicz przestrzegał przed fałszywą pretensją do absolutnej historii⁷⁷. W ostatnim zaś udzielonym wywiadzie zwięźle wyraził swoje badawcze *credo*, któremu od pierwszej historycznofilozoficznej próby ujęcia myśli Arystotelesa pozostawał wierny: „W historii filozofii lepiej unikać ocen systemów i teorii filozoficznych, lecz starać się je zrozumieć. [...] Maksymalna bezstronność i pełny obiektywizm jest dla historyka miarą badawczej uczciwości”⁷⁸.

Uwagi końcowe

Ernst Cassirer, charakteryzując model postawy krytycznej, za którym opowiedział się, recenzując książkę Martina Heideggera *Kant a problem metafizyki*, pisał: „Jeżeli w ogóle jakakolwiek forma »dyskusji« filozoficznej jest możliwa, czy w jakimś sensie owocna, krytyk musi odważyć się stanąć na stanowisku obranym przez Heideggera. Czy może on na nim wytrwać, jest to problem, który może rozstrzygnąć jedynie sama dyskusja”⁷⁹. Tadeusz Kroński w recenzji *Historii filozofii* nie tyle nie potrafił, ile z powodu wcześniejszych wyborów światopoglądowych i intelektualnych

zofów itd. To uzasadnia opinię, że strategia Tatarkiewicza wydaje mi się kandydującą w swojej zasadniczej linii”.

⁷⁶ Ibidem, s. 252, 255. Czytamy tu: „Stanowisko Tatarkiewicza – pisze Pieróg – odczytuję tak, że historyk filozofii powinien zmierzać do jednego syntetycznego opisu historii filozofii powszechnej w ogóle. Nawet jeśli tego celu nie uda mu się zrealizować, to jest to cel nadrzędny wszystkich jego dążeń: od sądu do stanowiska, od stanowiska do szkoły, prądu, kierunku, epoki, wreszcie do historii filozofii powszechnej”.

⁷⁷ Zob. W. TATARKIEWICZ: *O pisaniu...*, s. 74.

⁷⁸ Cytuję za: A. KSIĄŻEK: *Tatarkiewicz...*, s. 351.

⁷⁹ E. CASSIRER: *Kant a problem metafizyki. Uwagi na temat Heideggerowskiej interpretacji Kanta*. Tłum. M. BONECKI, J. DURAJ, P. PARSZUTOWICZ. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2007, nr 1, s. 316.

oraz wynikającego z nich zaangażowania w działania frontu filozoficznego nie mógł tego zrobić. Nie jest jednak Kroński postacią, którą łatwo da się zredukować do jednego wymiaru. Lektura książki Marka Lilli *Lekkomyślny umysł*, przedstawiająca liczne, nieraz dramatyczne przykłady *filotyranii* intelektualistów, gdy skojarzyć ją z opiniami i wspomnieniami o Krońskim Czesława Miłosza, Andrzeja Walickiego, Jerzego Szackiego czy Jana Garewicza, nasuwa mimo woli myśl, że heglizm Krońskiego mógłby się przekształcić w przypadek analogiczny do heglizmu Alexandre'a Kojève'a⁸⁰. Nie sposób jednak myśli tej w żaden sposób rozwinąć; Kroński (choć uchodził za znawcę Hegla) nie napisał bowiem dzieła porównywalnego ze *Wstępem do wykładów o Heglu*, nie był też, jak Kojève, doradcą sprawujących władzę, który w zgodzie z „koniecznością historyczną” (w którą Kroński, jak Kojève, wierzył) sterował choćby wycinkiem ich polityki. Niestety, ten niespełniony przedwojenny polski fenomenolog pozostał także niespełnionym powojennym polskim heglistą i przeszedł do historii filozofii uprawianej w Polsce nie tylko jako postać związana z grupą przyszych warszawskich historyków idei, lecz także jako autor niesławnej recenzji *Historii filozofii*; najpewniej również w przyszłości kojarzony będzie i z tym tekstem.

Wszelako w opinii Jerzego Szackiego, około 1956 roku Kroński był w zasadzie gotowy do tego, by w ramach ówczesnych uwarunkowań przemówić własnym głosem. I rzeczywiście, lektura jego prac z połowy lat pięćdziesiątych ukazuje autora starającego się odrzucić dogmatyczne ograniczenia, na które przysłał wcześniej, i wchodzącego, jak się zdaje, na tę samą drogę, którą poszli zdecydowanie jego młodszy koledzy, współtworzący później środowisko warszawskich historyków idei. Można zatem powiedzieć, że Kroński z jednej strony zjawisko filozoficznego stalinizmu w Polsce współtworzył, ale i swoimi pracami powstającymi po 1953 roku inicjował proces wyzwania się z dogmatyzmu. Wskażmy dwa przykłady. Oto w tekście z roku 1956: *Niektóre problemy metodologii historii filozofii w „Zeszytach filozoficznych” Lenina* – nie wychodząc wprawdzie poza zasadę partyjności, teorię odbicia i problemową opozycję *materializm – idealizm*, jako założenia badań historycznych – postulował Kroński wyjście „ze ślepej i równocześnie hałaśliwej i wulgarnej uliczki, do której – jak pisał – zapędziły ostatnio historię filozofii metody nauczania tej dyscypliny”⁸¹.

⁸⁰ M. LILLA: *Lekkomyślny umysł. Intelektualiści w polityce*. Tłum. J. MARGAŃSKI. Warszawa 2006, s. 97–114.

⁸¹ T. KROŃSKI: *Niektóre problemy metodologii historii filozofii w „Zeszytach filozoficznych” Lenina*. W: IDEM: *Rozważania wokół Hegla*. Warszawa 1960, s. 243.

Zgłaszał tym samym w tej nie wprost podjętej autokrytyce konieczność wyjścia poza żdanowowską socjologię wiedzy (którą zakładały jeszcze jego wykłady głoszone w szkole partyjnej przy KC PZPR: *Rozkład współczesnej filozofii burżuazyjnej* oraz *Wykłady z historii filozofii starożytnej. Grecja i Rzym*)⁸², tłumacząc każde zjawisko filozoficzne antagonizmami społeczno-ekonomicznymi. Tak bowiem rozumiany marksistowski historyzm nie potrafi wyjaśnić, dlaczego ten sam okres historyczny, to samo stadium procesów społecznych i ekonomicznych wygenerować może tak różne nieraz orientacje filozoficzne⁸³. Trzeba w związku z tym przyjąć, pisał, względną autonomię filozofii i oceniać zróżnicowanie poglądów ze stanowiska „obiektywnych osiągnięć”, przyjmując w ten sposób „relatywny immanentyzm” w ich analizie. Zalecał Kroński ponadto w *Niektórych problemach...* poszerzenie przestrzeni badawczej tradycji filozofii marksistowskiej przez analizę doktryn idealistycznych, które okazały się dla niej inspirujące. Trzeba zaznaczyć, że oba te postulaty stanowią powtórzenie tez artykułu Bronisława Baczki i Leszka Kołakowskiego *Tradycje naukowego socjalizmu i zadania marksistowskiej historiografii filozoficznej* z 1954 roku, w którym wyraźnie i bodaj po raz pierwszy w ramach marksistowskiej historiografii filozofii uprawianej w Polsce wysunięta zostaje nieśmiała jeszcze sugestia rewizji zasady partyjności i dogmatycznej wykładni materializmu historycznego⁸⁴.

Za realizację drugiego z tych postulatów uznać można przedmowę *Johann Gottlieb Fichte do Powołania człowieka*. Fichtego przedstawił tu Kroński jako idealistę, dialektyka, którego doktryna ma „duże zasługi w historii naukowego poglądu na świat”; wpływając bowiem na Hegla, oddziałał Fichte pośrednio na filozoficzny rozwój Marksa i Engelsa. Nade wszystko jednak był jednym z pierwszych wyrazicieli kantowskiej w swej genezie tendencji filozoficznej głoszącej „prymat działania wobec rozumu teoretycznego”. Zdaniem Krońskiego, był to motyw, „który odegrał największą rolę w dziejach filozofii XIX wieku”, i choć Fichte błędnie ujął istotę wskazanej przez Kanta zależności (doszedł do rozwiązań „niesłusznych”), jego koncepcję czynu podjął Hegel, tego zaś uję-

⁸² Zob. T. KROŃSKI: *Rozkład współczesnej filozofii burżuazyjnej (stenogram wykładów)*. Warszawa 1950; IDEM: *Wykłady z historii filozofii starożytnej. Grecja i Rzym*. Warszawa 1955.

⁸³ T. KROŃSKI: *Niektóre problemy...*, s. 254.

⁸⁴ Zob. B. BACZKO, L. KOŁAKOWSKI: *Tradycje naukowego socjalizmu i zadania marksistowskiej historiografii filozoficznej*. „Myśl Filozoficzna” 1954, nr 4, s. 78–103.

cie „twórczo” przewyciężył młody Marks⁸⁵. Otóż wyeksponowany przez Krońskiego prymat rozumu praktycznego nad rozumem teoretycznym, jako schemat interpretacji dziejów filozofii w XIX wieku, schemat, który swe źródło ma w filozofii Kanta, stał się w tym samym czasie dla Leszka Kołakowskiego kluczem do zrozumienia filozofii Spinozy, młodego Marksa i Bergsona⁸⁶. Wydaje się, że można tę kantowską w swej genezie koncepcję interpretacyjną potraktować jako jeden z kluczowych elementów teoretycznych rodzącego się w połowie lat pięćdziesiątych rewizjonizmu, który wychodził poza zdogmatyzowany marksizm-leninizm, dążąc między innymi do uchwycenia autentycznej genezy myśli Marksowskiej i uhistorycznienia marksizmu. Otóż dla Andrzeja Walickiego największym osiągnięciem filozoficznego rewizjonizmu w Polsce była rozprawa Kołakowskiego *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy*, w której zinterpretował Kołakowski stanowisko epistemologiczne młodego Marksa jako pokantowskie, szeroko rozważając w tym kontekście kwestię motywowania rozumu spekulatywnego racjami praktycznymi⁸⁷. Ten sam motyw – co ciekawe – powraca później w książce Marka Siemka *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*⁸⁸. W skromnej bibliografii tej wybitnej pracy przywołane wprowadzenie Krońskiego do *Powołania człowieka* figuruje i raczej nie jest to przypadek. Jeśli zaś wziąć pod uwagę tak zwaną *różnicę epistemologiczną* i wpisanie marksizmu w tradycję filozofii pokantowskiej (stanowiące, rzec by można, próbę odczytania Marksa przez pryzmat myśli Kanta), to stanowisko Siemka uznać wypada za ostatnią bodaj znaczącą reminiscencję, czy też metamorfozę, rewizjonistycznego marksizmu w Polsce lat siedemdziesiątych⁸⁹. Wydaje się zatem, że Krońskiego można w tę tradycję, wbrew stereotypom, włączyć. W tym sensie – nawiązując do przywołanego w uwagach wstępnych artykułu Zbi-

⁸⁵ T. KROŃSKI: *Johann Gottlieb Fichte*. W: J.G. FICHTE: *Powołania człowieka*. Tłum. A. ZIELEŃCZYK. Na nowo opracowała I. KROŃSKA. Warszawa 1956, s. XXVIII–XXIX.

⁸⁶ Zob.: L. KOŁAKOWSKI: *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*. Warszawa 1958; IDEM: *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy*. W: IDEM: *Kultura i fetysze*. Warszawa 1967, s. 43–82. (Pierwodruk: „Studia Filozoficzne” 1959, nr 2, s. 43–67); IDEM: *Bergson – antynomia rozumu praktycznego*. W: H. BERGSON: *Ewolucja twórcza*. Tłum. F. ZNANIECKI. Warszawa 1957, s. V–XXXII.

⁸⁷ A. WALICKI: *Marksistowska filozofia...*, s. 259.

⁸⁸ Zob. M. SIEMEK: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*. Warszawa 1977.

⁸⁹ Zob. np. M. SIEMEK: *Marksizm a tradycja hermeneutyczna*. W: IDEM: *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*. Warszawa 1982, s. 76–103.

gniewa Kuderowicza — Kroński istotnie w dziejach historiografii filozofii uprawianej w obrębie polskiego marksizmu zajmuje miejsce osobliwe: współtworzy wyjściową, dogmatyczną jej fazę, a zarazem wpisuje się w pierwszy nurt dążeń emancypacyjnych. W swym pierwszym wcieleniu pokazuje wszakże, na jakie manowce zabrnąć może filozoficzna historia filozofii, jeśli podporządkuje się realizacji celów ideologicznych. Kolejne rozdziały tej pracy pokażą jednak, taką mam nadzieję, rzeczywiste filozoficzne możliwości i dążenia historiografii filozofii tego nurtu.

Władysław Tatarkiewicz miał natomiast świadomość, że historia filozofii może być uprawiana w sposób, który wiąże ją silnie z realizacją celów filozoficznych, że prace historycznofilozoficzne spełniać mogą filozoficzną funkcję i że świadomie z taką intencją analizy historyczne mogą być prowadzone. Świadczy o tym — przypomnijmy — lektura wspomnień filozofa oraz uwagi wstępne do *Układu pojęć w filozofii Arystotelesa*. Opowiedział się jednak za historiografią autonomiczną, dążącą do bezstronnego ujęcia filozoficznej przeszłości. Obiektywizm wszakże był dla niego, i warto to zaznaczyć, bardziej ideą regulatywną niż dającym się osiągnąć rezultatem — dlatego przestrzegał przed pretensją do „absolutnej historii”, a wyniki badawcze zawsze uważał za możliwe do skorygowania.

Towarzyszyła mu także świadomość problemu relacji filozofia systematyczna — historia filozofii. Wiedział, że filozoficznych założeń historia filozofii uniknąć nie może. Historyk musi „interweniować” w badany materiał, musi dysponować warsztatem i narzędziami właściwymi do tworzywa, w którym pracuje. Interweniować znaczy zatem stawać przed problemem charakteru obecności filozofii systematycznej w opracowywaniu dziejów filozofii. Otóż jego postawa była tu — by użyć języka, którym sam się posługiwał — minimalistyczna, świadoma konieczności, ale i niebezpieczeństw przyjmowania przez historyka *stricte* filozoficznego punktu widzenia⁹⁰. Daleki był w związku z tym od konstruowania jakiegoś gotowego, uniwersalnego kwestionariusza pojęć i problemów, który badacz mógłby, z minimalnym ryzykiem deformacji, niczym sieć, narzucać na opracowywany materiał. Za najbezpieczniejszą postawę uważał szukanie filozoficznych założeń interpretacyjnych w samej badanej filozofii. I ten rodzaj immanentnej interwencji — zrozumieć historyczną filozofię przede wszystkim w świetle jej własnych założeń, pojęć i problemów — był dla niego drogą do badawczej bezstronności, obiektywności, naukowości

⁹⁰ Zob. W. TATARKIEWICZ: *O pisaniu...*, s. 82–85.

i sprawiedliwości. Przywołując rozróżnienie Barbary Skargi, powiedzieć można, że Tatarkiewicz pisał w ten sposób *historię prawdziwą*, nie zaś *historię prawdy*; pisał historię wielości dróg, na których filozofowie do prawdy dążyli, a nie jednej drogi, na której ją osiągnęli czy wyrazili najpełniej. Autor *Historii filozofii* nie zamykał się jednak tylko w analizach immanentnych. Wychodząc od twierdzeń pierwotnych filozofii (jednostkowych poglądów), zmierzał do ujęcia poglądów właściwych grupom, szkołom, kierunkom i epokom. I to generalizujące, lecz nie aprioryczne nastawienie scalało filozoficzną przeszłość, wprowadzając w nią aspektową jedność i ciągłość.

Warto, kończąc, zaznaczyć, że w kontekście dylematów, przed którymi staje historyk filozofii – idzie o kwestię zaangażowania i bezstronności, czystości i kompletności, analizy immanentnej i syntezy jednoczącej filozoficzną przeszłość – Tatarkiewicz nie szukał jednoznacznych rozwiązań. Jego pisarstwo wydaje się w tej materii przykładem poszukiwania kompromisu, chwiejnej nieraz równowagi w ramach dostępnych alternatyw. Dążył do obiektywności, ale świadomy był, powtórzmy raz jeszcze, nieodzowności przyjęcia filozoficznych założeń. Skłaniał się ku analizie immanentnej, ale przecież wiązał ją z konstruowaniem pojęć uogólniających, które pozwalają względnie wyizolowane całości doktrynalne zobaczyć w szerszym kontekście. Poszukiwał ujęć czystych w sensie filozoficznym (prezentował filozoficzne poglądy), miał jednak świadomość, że owa najsterylniejsza, by tak rzec, historiografia filozoficznych problemów w Hartmannowskim rozumieniu, czyli uprawiana z perspektywy dokonującego się postępu poznawczego, nie mieści się w jego idiomie badawczym. Wiedział też, że podręcznikowa synteza historycznofilozoficzna musi czynić zadość dyrektywie kompletności i uwzględniać nie tyle to, co do postępu poznawczego filozoficznej teorii się przyczyniało (któż *nota bene* mógłby bezstronnie to wymierzyć przy powszechnej zgodzie), ile to, co było przede wszystkim prawdą historyczną – wielość filozoficznych opcji, które zrozumieć trzeba w ich wewnętrznych i zewnętrznych uwarunkowaniach; te ostatnie zaś pomagają się zastosowania podejścia kulturalistycznego.

Historiografia to zatem obszar spełnień niepełnych, a historyk, bez względu na to, w jakim stopniu świadom jest trudności i antynomii właściwych tej dyscyplinie, porusza się między alternatywnymi koncepcjami rozumienia przeszłości. Miał tego świadomość Władysław Tatarkiewicz, miał też Leszek Kołakowski. Zwracał on mianowicie uwagę w swej pierwszej historycznej, lecz i filozoficznej pracy, a idzie o *Jednostkę i nieskończoność. Wolność i antyno-*

mie wolności w filozofii Spinozy — na niemożliwość urzeczywistnienia ideału obiektywizmu i nieuchronność konstruowania przestrzeni historycznej, w której umieszcza się badane fakty. Innymi słowy, na konieczność koordynacji nieuchronnie interferujących podejść, które stale się wyprzedzają: dążenia do jak najwierniejszej i wszechstronnej interpretacji faktów oraz do konstruowania nieapriorycznej struktury sensownej, która nada faktom sens.

Otóż do konkluzji takich, w paru punktach zbieżnych, jak się zdaje, z przemyśleniami Tatarkiewicza, dochodził badacz jednoznacznie identyfikujący się wówczas z tradycją filozoficzną marksizmu, ale i wyzwolony już w dużej mierze z dogmatycznych ograniczeń.

Rozdział szósty

Leszek Kołakowski — historiografia jako projekt, dzieje jako konstrukcja historiografii

„Czy ma w ogóle sens pisać o Pascalu po wszystkich znakomych uczonych naszego stulecia, jak Brunschvicg, Strowski, Lafuma, Gouhier, Mesnard (by wymienić tylko niektórych)?” — pytał Leszek Kołakowski w pierwszych słowach swego studium o Pascalu i jansenizmie¹. No właśnie — zachowując proporcje — chciałoby się postawić analogiczne pytanie także w odniesieniu do niego. O autorze *Głównych nurtów marksizmu*, w poszukiwaniu klucza do zrozumienia jego wielopostaciowej twórczości, pisali wszak Andrzej Walicki, Krzysztof Pomian, Marcin Król, Stanisław Borzym, Andrzej Mencwel, Jan A. Kłoczowski, Jan Woleński (by wymienić tylko niektórych, polskich autorów). Zestawianie tych nazwisk studzi zapał, uświadamia, jak wysoko zawieszona jest poprzeczka już w punkcie wyjścia dyskusji nad ewoluującą przez ponad półwiecze myślą, która niedawno wypowiedziała ostatnie słowo. Nie sposób jednak pominąć Kołakowskiego, opisując dokonania polskich teoretyków dziejopisarstwa filozoficznego.

Okoliczności sprzyjającej tej próbie upatruję w celu: nie szukam centralnej intuicji, która scalałaby w jedność zamkniętą twórczość autora *Głównych nurtów...*, chciałbym natomiast przyjrzeć się aspektowo teoretycznej swoistości jego historycznofilozoficznego pisarstwa, które nieodmiennie realizowało filozoficzne zadania. „Filozofia jest głównym zajęciem Kołakowskiego. Czasem trudności interpretacyjne wynikają z tego, że silne przekonania filozo-

¹ L. KOŁAKOWSKI: *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*. Tłum. I. KANIA. Kraków 1994, s. 9.

ficzne ukrywa w pracach z zakresu historii filozofii czy historii idei” — pisał Marcin Król; Stanisław Borzym zaś określał uprawiającego dziejopisarstwo filozofa jako *metteur en scène*, dokonującego „współczesnych inscenizacji” dawno napisanych tekstów². Otóż osobliwością tych „inscenizacji” (trzymając się metafory teatru) było to, że reżyser, zmagając się z tekstem, podejmował refleksję nad swoim warsztatem, sam też często stawał na scenie, by w trakcie przedstawienia dzielić się z odbiorcą problemami interpretacji, by ujawnić i usprawiedliwić zasady, jakimi się kierował, rozprawiać o trudnej sztuce rozumienia przeszłości, którą nie rządzą żadne absolutne standardy, wreszcie, by na oczach widza konstruować narzędzia interpretacyjne, po czym (re)konstruować za ich pomocą sens inscenizowanego dzieła.

Przyjmuję jeszcze inne ograniczenie. Refleksję teoretyczną we wskazanym zakresie inicjują spinozjańskie studia Kołakowskiego podjęte w pierwszej połowie lat pięćdziesiątych, kończą zaś, można powiedzieć (choć tematyka czasem powraca), studia nad bezwyznaniowym chrześcijaństwem XVII wieku, które wieńczy wydana w 1965 roku *Świadomość religijna i więź kościelna* oraz rok później opublikowany (a teoretycznie, jak się zdaje, z nią związany) szkic *Rozumienie historyczne i zrozumiałość zdarzenia historycznego*. Fakt ten pozwala zamknąć się we wskazanym okresie i abstrahować od reperkusji tych przemyśleń poza pracami, w których integralnie się mieszczą i które kształtują. Okres ten warto wydzielić także z innego powodu. Ogarnięcie całości tej refleksji uświadamia, że tak jak zrośnięta jest ona z pracą badawczą filozofa na polu historii filozofii, tak samo wiąże się, na mocy wskazanej przez Króla zależności, z jego ówczesnymi dążeniami filozoficznymi. Te zaś uwikłane były — nie bez reszty oczywiście — w kontekst sporów o rozumienie marksizmu. Jak zauważa Andrzej Walicki, w latach 1955–1956 Kołakowski „objawił się jako czołowy filozof rewizjonistyczny w Polsce” i postać wyróżniająca się w środowisku warszawskich historyków idei, które fenomen polskiego rewizjonizmu tworzyło. W ramach proponowanego wykroju mieszczą się zatem prace Kołakowskiego z tego właśnie okresu i chciałbym je rozpatrywać jako przykład zaangażowania historii filozofii w spór o filozofię — w tym wypadku o rozumienie marksizmu. Zbigniew Kuderowicz twierdził, przypomnijmy, że dzieje historiografii marksistowskiej w Polsce układają się w pro-

² M. KRÓL: *Czego nas uczy Leszek Kołakowski*. Warszawa 2010, s. 77, także s. 24–25; S. BORZYM: *Leszek Kołakowski: teatr dyskursu*. W: IDEM: *Panorama polskiej myśli filozoficznej*. Warszawa 1993, s. 296.

ces wyzwalania się z dogmatycznych kanonów³. Wydaje się, z tego punktu widzenia, że gdyby chcieć opisać ten proces, to jeden z pierwszych rozdziałów tak pomyślanej historii historiografii marksistowskiej, jeśli nie pierwszy w ogóle, dotyczyłby Kołakowskiego właśnie. Mimo początkowej, aczkolwiek niepokornej i niekonsekwentnej ortodoksyjności, podczas wieloletnich prac nad myślą Spinozy filozof jasno uświadomił sobie, jak krepująca i niemożliwa do przyjęcia jest perspektywa uprawiania historiografii opartej na zasadzie partyjności filozofii i operującej wartościującym schematem: materializm *versus* idealizm, uznawanym za klucz do rozumienia filozoficznej przeszłości.

Niekonsekwentny dogmatyk

W latach 1950–1955 Leszek Kołakowski odbywał aspiranturę w Instytucie Kształcenia Kadr Naukowych przy KC PZPR. Pracując w Katedrze Historii Filozofii, w zasadzie do 1955 roku zaangażowany był, jak wszyscy jej członkowie, w działania „frontu filozoficznego”. W swoisty sposób otwierał go – przypomnijmy – artykuł Adama Schaffa: *Zadania frontu filozoficznego w świetle uchwał I Kongresu Nauki Polskiej*, opublikowany na łamach pierwszego numeru „Myśli Filozoficznej”. Aktywność tę rozpatrywał będę w bardzo wąskim zakresie – jedynie z punktu widzenia refleksji nad perspektywami i standardami badań historycznofilozoficznych, tak jak je wówczas Kołakowski rozumiał⁴. Otóż jego postawa od początku działalności w IKKN-ie nie była jednoznaczna. W wywiadzie z Siegfriedem Lenzem autor *Głównych nurtów...* mówił o swojej ówczesnej nieortodoksyjności i wynikających stąd kłopotach⁵. Potwierdza to opinia Schaffa, wówczas opiekuna na-

³ Z. KUDEROWICZ: *Marksizm w badaniach nad historią filozofii*. „Edukacja Filozoficzna” 1986, vol. 1, s. 43.

⁴ Szeroko, sięgając w biografię, ten okres działalności filozofa opisuje z punktu widzenia genezy środowiska warszawskich historyków idei R. SITEK w książce *Warszawska szkoła historii idei. Między historią a teraźniejszością*. Warszawa 2000, s. 18–60.

⁵ *Myślenie albo przymus samookreślenia*. Rozmowa Siegfrieda LENZA z Leszkiem KOŁAKOWSKIM. „Aletheia” 1987, nr 1, s. 9. Słowa te współbrzmiały ze wspomnieniami Jerzego Szackiego, który w jednym z wywiadów mówił: „Pamiętam na przykład Leszka Kołakowskiego, którego zobaczyłem po raz pierwszy w 1949 roku na jakimś zebraniu na uniwersytecie [...], kiedy toczyła się tam zasadnicza dyskusja o błędach Kołakowskiego, który wprawdzie słusznie kogoś skrytykował

ukowego filozofa, sporządzona w czerwcu 1953 roku (po trzecim roku studiów i pracy w IKKN-ie, a na kilka miesięcy przed obroną pracy kandydackiej), który z jednej strony nie wahał się określić Kołakowskiego jako politycznie pewnego i oddanego partii, z drugiej jednak stwierdzał, że „przyszedł do Instytutu z poważnym obciążeniem wpływami burżuazyjnej filozofii”, że „przed przybyciem na Instytut miały u niego miejsce zawahania na odcinku teorii marksistowskiej”, że przechodził w związku z tym poważny konflikt wewnętrzny i był wielokrotnie krytykowany. Dodawał też Schaff, że w trzy lata po rozpoczęciu aspirantury – mimo postępu – wciąż nie wyzwolił się z dawnych naleciałości, jest krytykowany za „obiektywizm w stawianiu zagadnień naukowych”, za niedostrzeganie ich politycznego charakteru i „niekonsekwentną realizację zasady partyjności w filozofii”⁶. Opinia ta zachęca do szukania w ówczesnych wypowiedziach Kołakowskiego egzemplifikacji jego teoretycznych wątpliwości. Jest to istotne o tyle, że krytyka obiektywizmu, zasada partyjności filozofii to kluczowe elementy, obowiązujące w ramach działań „frontu”, żdanowskiej strategii badania i rozumienia dziejów filozofii. Nie jest to wszakże zadanie łatwe, jak bowiem zauważył Jerzy Szacki, „w tekstach opublikowanych zostało tylko to, co mieściło się w granicach ówczesnej poprawności”⁷.

Otóż 29 grudnia 1953 roku, zatem pół roku po sporządzeniu przywołanej opinii, na posiedzeniu Rady Naukowej Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Warszawskiego, Kołakowski obronił pracę kandydacką pt. *Nauka Spinozy o wyzwoleniu człowieka*, której promotorem był Schaff, a recenzentami Maria Ossowska i Tadeusz Kroński. Zasadniczą intencją pracy (jej zarys oraz dyskusję podczas obrony przedstawiam na podstawie omówienia autorstwa Janusza Kuczyńskiego, które zostało zamieszczone w pierwszym numerze „Myśli Filozoficznej” z 1954 roku⁸) było pokazanie Spinozy jako wyraziciela postaw i dążeń holenderskiej burżuazji

(chyba Ajdukiewicza), ale zrobił to za pomocą argumentów niedostatecznie marksistowskich, a mianowicie takich, jakich użyłby na przykład sam Ajdukiewicz”. Zob. *Bez recept.* Z Jerzym SZACKIM rozmawiają Paweł KŁOCZOWSKI i Ryszard LEGUTKO. „ResPublica” 1988, nr 4, s. 33.

⁶ Opinię Schaffa cytuję za: R. SITEK: *Warszawska szkoła...*, s. 227–228.

⁷ *Bez recept...*, s. 34.

⁸ Zob. J. KUCZYŃSKI: *Nowe dysertacje kandydackie z historii filozofii*. „Myśl Filozoficzna” 1954, nr 1, s. 320–324. Dobrze orientuje w sposobie rozumienia przez KOŁAKOWSKIEGO filozofii Spinozy z okresu pracy nad rozprawą kandydacką słowo wstępne (*Spinoza i tradycje humanizmu nowożytnego*) do powojennego wydania w ramach BKF *Etyki B. SPINOZY* w tłum. I. MYŚLICKIEGO. Wydanie to zostało oddane do składu właśnie w grudniu 1953 roku.

walczącej o wyzwolenie z ideologicznych i politycznych ograniczeń feudalizmu. Kołakowski uznał tę walkę za znak obiektywnego postępu, Spinozę zaś – za twórcę programu generalnej emancypacji ludzkości. Szukał w tak ujętej filozofii Spinozy elementów wspólnych dążeniom wszystkich klas antyfeudalnych. Dążył, dalej, do wyeksponowania elementów materialistycznych jako zasadniczych dla spinozyzmu oraz do zdemaskowania klasowych uwarunkowań deformacji, jakich na myśli Spinozy dopuszczała się historiografia burżuazyjna. Kroński – mimo wskazania pewnych drugorzędnych mankamentów – docenił zalety warsztatowe pracy i kompetencje autora, uznał ją za marksistowską i zarazem za rzeczywisty wkład do naukowej historiografii. Bardzo krytycznie natomiast – sądząc z omówienia Kuczyńskiego – odniosła się do *Nauki Spinozy o wyzwoleniu człowieka* Maria Ossowska, opatrując znakiem zapytania zarówno przyjęte przez Kołakowskiego założenia teoretyczno-metodologiczne, jak i główne dążenia oraz ustalenia merytoryczne. Zakwestionowała przede wszystkim marksistowską strategię badań genetyczno-funkcjonalnych w odniesieniu do filozofii Spinozy, rozciągając swą dezaprobatę w tym względzie na całość metodologicznych podstaw marksistowskiego badania dziejów filozofii i myśli społecznej. W konsekwencji za niepokojące uznała Ossowska eksponowanie, dalekiego od wierności, jednowymiarowego wizerunku Spinozy „jako wyraziciela burżuazyjnej epoki kapitału handlowego”. W związku z obecnością dualistycznych wątków w filozofii autora *Etyki* budziło jej wątpliwości zinterpretowanie go jako materialisty, nie przekonywał też urobiony na podstawie recepcji za życia, a przekonywał Kołakowskiego, Spinozjański ateizm. Krytycznie odniosła się również do tezy, że determinizm jest znamienny dla klas będących nosicielem technicznego postępu. Za pochopte wreszcie uznała Ossowska potraktowanie (na podstawie przyjętych w pracy założeń) jako „fałszerzy” tych historyków, którzy przyjmują inne niż marksistowskie podejścia interpretacyjne.

Kołakowski częściowo zgodził się z zastrzeżeniami recenzentów – przyznał między innymi, że należy jeszcze lepiej udokumentować klasowe uwarunkowanie filozofii Spinozy. Bronił jednak stanowczo, jak można wnosić z relacji Kuczyńskiego, postawionych problemów i przyjętej perspektywy badawczej. Odniósł się w ten sposób do kwestii redukcji filozofii do polityki, czyli wyjaśniania faktów historycznofilozoficznych kontekstem – nieraz ukrytych – uwarunkowań pozateoretycznych. Uznał, że nadmierne rygoryzm rzeczywiście nie jest tu właściwy, i wyraził pogląd – rozszerzany później (otwierający, jak się zdaje, furtkę do rewizji

zasad żdanowskiej metodologii historii filozofii i zdogmatyzowanej wersji marksizmu) — o względnej autonomii filozofii. Twierdził mianowicie, że sposób stawiania zagadnień często uwarunkowany jest filozoficzną tradycją, ale ich rozwiązania zależą już przede wszystkim od polityki. Społeczno-polityczne zdeterminowanie filozofii jako nadbudowy społecznej uznał zatem, w zgodzie z marksistowską koncepcją tej dyscypliny, za decydujące, choć już nie jedyne. Bronił ponadto tezy o ateizmie Spinozy, nawet jeśli ów ateizm uzasadniać na podstawie „dowodu opinii” (tego, jak Spinozę postrzegali współcześni i następcy). Nie jest to wprawdzie, twierdził, jedyne kryterium rozstrzygające spory interpretacyjne, wszelako na podstawie „sądu historii” można wnosić o istotnych cechach doktryny. O przynajmniej częściowej trafności recepcji decyduje wszak „obiektywna społeczna funkcja ideologii”, prymat zatem względów praktycznych nad teoretycznymi ekspresjami. Ten, jak mogłoby się wydawać, sofistyczny argument, znalazł później szersze rozwinięcie i przekonujące uzasadnienie w podjętej przez Kołakowskiego refleksji nad naturą recepcji.

Ostatecznie Rada Naukowa Instytutu Filozofii UW przyznała jednogłośnie Kołakowskiemu tytuł kandydata nauk filozoficznych i rekomendowała pracę — po naniesieniu poprawek — do druku. Studium o Spinozie jednak, które ostatecznie ukazało się pięć lat później — napisane, jak wspominał filozof, od początku do końca na nowo — gdy zestawić je z relacją Kuczyńskiego, wydaje się pracą istotnie pod kilkoma przynajmniej względami inną, a dokonana korekta merytoryczna i metodologiczna stanowiła otwartą już rewizję wcześniejszego stanowiska.

Tradycja i potrzeba historycznej relatywizacji

Pierwszą, jak się zdaje, obszerniejszą wypowiedzią Leszka Kołakowskiego na tematy teoretyczno-metodologiczne dotyczące studium dziejów filozofii był opublikowany w „Myśli Filozoficznej”, wspólnie z Bronisławem Baczka, artykuł *Tradycje naukowego socjalizmu i zadania marksistowskiej historiografii filozoficznej*⁹.

⁹ B. BACZKO, L. KOŁAKOWSKI: *Tradycje naukowego socjalizmu i zadania marksistowskiej historiografii filozoficznej*. „Myśl Filozoficzna” 1954, nr 4, s. 78–103. Tekst stanowił zapis referatu wygłoszonego przez autorów na Uniwersytecie Humboldta w Berlinie w czerwcu 1954 roku, podczas polsko-niemieckiej konferencji, poświęconej problematyce metodologii historii filozofii, z którą stykają się

Tekst ten stanowi ciekawe wprowadzenie w obszar zainteresowań Kołakowskiego teorią historiografii filozofii. Ukazuje punkt wyjścia kształtowania się jego samowiedzy w tym zakresie, jej filozoficzny i teoretyczno-metodologiczny kontekst: mocne jeszcze oparcie się na koncepcji filozofii urobionej na gruncie ówczesnego, stalinowskiego marksizmu, określenie na jej podstawie koncepcji badań dziejów filozofii, skonkretyzowanie ich zakresu i celów, ale także dokonanie pierwszych już korekt w ramach rafinacji zasad, które w tym zakresie sformułował Żdanow.

Badania historyczne określili zatem autorzy *Tradycji...* jako integralną część działań frontu filozoficznego i za pomocą swego języka „pola walki” dawali do zrozumienia, że nie zamierzają propagować uprawiania „jałowego kronikarstwa” ani sporządzania inwentarza archiwalnych zabytków, lecz traktują studium dziejów filozofii jako „aktywną broń społecznego postępu”¹⁰. Historiografia filozofii została uznana za formę kolektywnej pamięci o walce przeciwstawnych światopoglądów (w zasadzie zredukowanych do dwóch: postępowego i reakcyjnego), w której toku kształtowały się historyczne przesłanki marksizmu. Bronią tą wszakże posługują się zawsze obie walczące strony, dlatego też badanie filozoficznej przeszłości to walka o postępowe tradycje, o prawo nazywania się autentycznym ich kontynuatorem i spadkobiercą. „Wielkim zadaniem naukowej historiografii filozoficznej – pisano – jest ukazanie postępowej tradycji ludzkości jako tradycji naukowego socjalizmu, obrona całej wartościowej spuścizny ideowej przed fałszerstwem i przemilczaniem, wykazanie, że marksizm jest jedynym prawomocnym dziedzicem całego dorobku teoretycznego ludzkości”¹¹. Otóż dziedzictwu przeszłości zagrażają właśnie fałszowania historiografii burżuazyjnej, która odebrać chce ruchowi robotniczemu jego światopoglądową i filozoficzną pamięć (historycznie uprawomocnioną tożsamość), zawłaszczyć przeszłość,

badacze „postępowych tradycji filozofii”. Zob. J. WOJNAR: *Metodologiczna konferencja polskich i niemieckich historyków filozofii w Berlinie*. „Myśl Filozoficzna” 1954, nr 3, s. 346–349.

¹⁰ B. BACZKO, L. KOŁAKOWSKI: *Tradycje...*, s. 78. „Rozważania niniejsze – pisano w pierwszym akapicie omawianego artykułu – mają na celu zwrócenie uwagi na doniosłość badań historyczno-filozoficznych w dobie potężnego starcia sił postępu i socjalizmu z obozem reakcji i wojny. Pierwszorzędnym zadaniem marksistowskiej historiografii filozoficznej jest uprzytomnienie sobie perspektyw swojego uczestnictwa w ogólnoswiatowej walce o materialne i moralne zwycięstwo socjalizmu i braterstwa narodów nad ideologią rasowej i narodowej nienawiści, ucisku, grabieży i wojen, w walce o zwycięstwo nauki nad zabobonem i ciemnotą, o społeczne i umysłowe wyzwolenie ludzkości”. Ibidem.

¹¹ Ibidem, s. 79–80.

legitymizując w ten sposób dążenia polityczne kręgów wrogich socjalizmowi¹².

Problematyka teoretycznych narzędzi i kryteriów badawczych stosownych do realizacji tych zadań nie wydawała się jednak Kołakowskiemu i Baczce prosta. Obowiązujące w tym zakresie historyka filozofii marksistę zasady wymagały namysłu, wysubtelnienia i, jak się okazuje, korekty.

Otóż kryterium oceny postępowości dawnych filozofii stanowiło odwołanie się do roli, którą filozofia odgrywa „w ideologicznej nadbudowie społeczeństw klasowych”¹³. Przywołana została zatem koncepcja filozofii jako wyrażonego teoretycznie światopoglądu określonej klasy, filozofii formułującej i uzasadniającej zasady kolektywnego działania, legitymizującej postawy społeczne, filozofii jako narzędzia walki toczącej się w obszarze nadbudowy między antagonistycznymi klasami o utrwalenie lub obalenie istniejących stosunków produkcji. Ten sposób rozumienia filozofii skojarzony został następnie z Leninowską „zasadą partyjności filozofii”, jako naczelną regułą metodologiczną badań historycznofilozoficznych. Jej prymat uznali obaj filozofowie dlatego, że oparta jest na odkrytej przez klasyków marksizmu obiektywnej prawidłowości rozwoju walki klasowej w filozofii. Walka ta generuje fundamentalny podział na materializm i idealizm w filozofii, który przyjąć trzeba, pisali, nie dla „wygodny” lub dlatego, że spełnia warunki formalnej poprawności (byłby w takim wypadku równoprawny z wieloma innymi), lecz dlatego właśnie, że owo podstawowe prawo historycznego rozwoju filozofii podział ten ujawnia, dostarczając tym samym klucza do rozumienia dziejów filozoficznej teorii, jako że prawu walki materializmu z idealizmem podporządkowane są wszelkie filozoficzne spory i to ono determinuje rozwiązywanie problemów w poszczególnych doktrynach¹⁴.

I oto w tekście Baczki i Kołakowskiego znalazła wyraz myśl precyzująca, ale i korygująca obowiązujące standardy, akcentująca oczywistość, która w ferworze działań frontowych mogła ująć uwa-

¹² Ibidem. Dalej, na s. 81, czytamy: „Walka o zdemaskowanie tych fałszeriskich zabiegów, walka o wydobywanie postępowej tradycji przemilczanej, o przywrócenie autentycznego oblicza postępowej tradycji sfalszowanej, o ukazanie rzeczywistej antynaukowej zawartości tradycji wstecznej, walka o rewindykację całej wielkiej tradycji filozoficznej, do której bezprawnie pretenduje ideologia współczesnej burżuazji, *obrona historii filozofii jako historii tradycji naukowego socjalizmu* — oto główne zadanie, którego realizacja włącza naukową historiografię marksistowską w ogólną walkę przeciwko ideologii obozu imperializmu i wojny”.

¹³ Ibidem, s. 83.

¹⁴ Ibidem.

dze aktywnie zaangażowanych badaczy. Zwrócono mianowicie uwagę na fakt, że choć filozofia jest bronią w walce klasowej i ten jej aspekt trzeba przede wszystkim od strony historycznej ujawniać, to jednak ma przy tym walory poznawcze i z tej perspektywy także wypada ją rozpatrywać. Marksizm, twierdzili autorzy *Tradycji...*, również z tego punktu widzenia odegrał rolę szczególną, ale nie można go w związku z tym traktować jako objawienia rozwiązującego ostatecznie wszelkie spory, na którym rozwój filozofii musi się skończyć. Jego wielkość polega na tym, że będąc filozofią klasy walczącej o wyzwolenie całej ludzkości, dążył on – właśnie dlatego – do bezwzględnie obiektywnego poznania rzeczywistości, wolnego od klasowych mistyfikacji i zniekształceń, że zdołał uczynić z filozofii naukę całkowicie wyemancypowaną z wszelkich ograniczeń klasowych i religijnych, stwarzając w ten sposób warunki nieskrępowanego rozwoju myśli filozoficznej, zgodnie z prawami, którym podlega rozwój każdej nauki¹⁵. Pogląd ów stanowił ważną korektę żdanowskiej wizji dziejów filozofii, w której ramach na Marksie dzieje filozofii się w istocie kończą (pozostali klasycy są wyrazicielami tej samej doktryny), to zaś narzucało teleologiczną lub prezentystyczną orientację filozoficznego dziejopisarstwa¹⁶.

Autorzy *Tradycji...*, modelując założenia teoretyczne i przedmiot badań dziedzictwa naukowego socjalizmu w kontekście toczącej się walki ideologicznej, uważali marksizm, przypomnijmy, za spadkobiercę wszystkich postępowych nurtów w filozofii. To nad wyraz śmiałe przekonanie skutkowało potrzebą maksymalnego poszerzenia przestrzeni badawczej. Wszelako dążenie to trudno było uzgodnić z kanoniczną perspektywą badań przeszłości określoną przez Żdanowa. Po latach, w *Głównych nurtach...*, Kołakowski pisał, że koncepcja Żdanowa uniemożliwiała w istocie merytoryczną analizę filozofii przeszłości, krępowała nawet wyjaśnianie ich klasowej genezy, wymuszała bowiem teleologiczne spojrzenie wstecz (z punktu widzenia zamykającego dzieje filozofii marksizmu), stałe wykazywanie wyższości marksizmu-leninizmu i demaskowanie reakcyjnych elementów wszelkich filozoficznych idealizmów¹⁷; krótko mówiąc, uniemożliwiała w istocie uprawianie historii filozofii w tradycyjnym sensie. Wydaje się, że świadomość tych mankamentów zbudziła się w Kołakowskim wcześniej. Świad-

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem, s. 84.

¹⁷ Zob. L. KOŁAKOWSKI: *Główne nurty marksizmu*. T. 3. Warszawa 2009, s. 132–133.

czyć o tym może nie tylko omawiany artykuł, ale i optyka jego trwającego od początku lat pięćdziesiątych zainteresowania filozofią Spinozy – tu wyraźne dążenie do kojarzenia analiz genetyczno-funkcjonalnych z analizami historyczno-teoretycznymi szło zdecydowanie pod prąd obowiązujących standardów.

Otóż kwestię przestrzeni badawczej autorzy *Tradycji...* zdefiniowali jako metodologiczne problemy i trudności, które niesie z sobą *zasada partyjności*. Podniesione zagadnienia przywołują od razu na myśl lakoniczną uwagę Schaffa, mówiącą o niekonsekwentnym stosowaniu przez Kołakowskiego owego principium, stwarzają też, jak się zdaje, szansę uświadomienia sobie, na czym jego wahania w tym względzie wówczas polegały. Mianowicie Baczkę i Kołakowskiego niepokoiło mechaniczne, a w istocie ahistoryczne odwoływanie się do tego principium, co skutkowało oceną przeszłości z punktu widzenia terażniejszości, prowadząc albo do negowania dorobku doktryn, które nie mogą uchodzić za materialistyczne, a były nośnikami dążności postępowych, albo do eklektycznej selekcji materiału badawczego, zacierającej realne podziały na dwa obozy, i do włączania reakcyjnych doktryn do tradycji marksizmu¹⁸. Najbardziej niepokoiło ich wszakże pierwsze niebezpieczeństwo i właśnie dlatego postulowali szukanie filozoficznej tradycji socjalizmu w zjawiskach historycznych, które tę tradycję współtworzyć mogły, zatem identyfikowanie i badanie wszelkich *postępowych* doktryn filozoficznych, i to zarówno materialistycznych (co oczywiste), jak i idealistycznych (gdy, przykładowo, przewyżczały metafizyczny charakter przedmarksistowskiego materializmu lub przyczyniały się do rozwoju dialektycznej interpretacji świata *etc.*)¹⁹.

Ta aspektowa korekta nie oznaczała rzecz jasna wówczas zdystansowania się od samej *zasady* ani też zakwestionowania znaczenia naczelnych dla genealogii marksizmu dokonań filozoficznego materializmu. Zwracano jedynie uwagę, że *zasada partyjności* stanie się narzędziem skutecznym tylko wówczas, gdy oprze się na analizie historycznej. Otóż ocena z punktu widzenia terażniejszości, to znaczy z punktu widzenia marksizmu jako przełomu w dziejach, nie może prowadzić – „żadną miarą”, podkreślali autorzy *Tradycji...* – do negacji postulatu historyzmu w metodologii historii filozofii. Ocena przeszłości musi być oceną tylko historyczną, a nie efektem jałowej i fałszywej metody formalnego porównywania, mechanicznym zestawianiem zawartości badanej filo-

¹⁸ B. BACZKO, L. KOŁAKOWSKI: *Tradycje...*, s. 84–85.

¹⁹ Ibidem, s. 85 i 87.

zofii z treścią marksizmu lub współczesnego materializmu. Postęp w filozofii jest bowiem zawsze postępowaniem w stosunku do ideologii panującej, charakteryzuje się zrelatywizowaniem do toczzonej w danej epoce walki ideologicznej, nierzadko też mają w nim istotny udział filozofie *stricte* idealistyczne, w których dają o sobie znać tendencje materialistyczne²⁰.

W generalnej ocenie filozofii przeszłości uwzględnić należy ponadto historyczną ocenę doktryny pod względem merytorycznym – wskazać jej miejsce we względnie autonomicznym rozwoju teorii. Baczko i Kołakowski wyraźnie podkreślali, że ocena postępowości w walce ideologicznej nie popada w sprzeczność z merytoryczną oceną pod względem prawdy i fałszu z punktu widzenia postępu poznawczego. Co więcej, uważali, że ocena merytoryczna warunkuje poprawną ocenę *historycznej postępowości*²¹. Ten ostatni pogląd uznać można za rozwinięcie wcześniejszej tezy Kołakowskiego o względnej autonomii filozofii. Odsłaniał on i uzasadniał perspektywę badań z dominantą analiz teoretycznych w marksistowskiej historiografii filozoficznej. Znalazł też znamienne powtórzenie i zastosowanie w głośnej pracy przyszłego ucznia obu autorów *Tradycji...* – Marka Siemka, który w *Idei transcendentalizmu u Fichtego i Kanta...* zakładał autonomię historyczności teorii wobec historyczności uprawiających ją teoretyków i odróżniwszy historyzm *właściwy* (zorientowany na procesy teorio-twórcze) od historyzmu tradycyjnego (badającego zewnętrzne, genetyczno-funkcjonalne uwarunkowania teorii), stwierdzał jednoznacznie, że kluczem do historii filozofów (teoretyków) jest „historia teorii”²².

Sublimując dalej proponowaną koncepcję badawczą, zalecano rozpatrywanie każdej części danej doktryny z punktu widzenia całości. Zasada ta, z rozmysłem eksponowana i stosowana później przez Kołakowskiego w *Jednostce i nieskończoności...*, opierała się na przekonaniu, że systemy filozoficzne nie są prostymi koniunkcjami niezależnych zdań, lecz organicznymi całościami, których części nabierają sensu w zależności od funkcji, jaką pełnią w całości²³.

W polu zainteresowań autorów znalazł się także obecny w dyskusji nad rozprawą kandydacką Kołakowskiego problem rozumienia recepcji jako ważnego przedmiotu zainteresowań historyka.

²⁰ Ibidem, s. 89–90.

²¹ Ibidem, s. 92–93.

²² Zob. M. SIEMEK: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*. Warszawa 1976, s. 6–10.

²³ B. BACZKO, L. KOŁAKOWSKI: *Tradycje...*, s. 93.

Otóż recepcji, stwierdzali, nie należy traktować jako wyniku immanentnej ekspansywności doktryny, a zatem pasywnie z punktu widzenia recypujących, lecz przeciwnie, przekonywali, że recepcja uwarunkowana jest zawsze realiami społecznymi i ideologicznymi środowiska recypującego. Nie ma wpływów w sensie ścisłym, lecz jedynie aktywność środowisk odbiorczych może recepcję wyjaśnić. Jeśli zaś tak, to recepcja nie jest imitacją, lecz przetworzeniem stosownie do potrzeb klasowych. Błędne jest zatem pytanie: jaka filozofia przeszłości ukształtowała poglądy danego filozofa?. Pytać trzeba natomiast, jakie potrzeby społeczne i ideologiczne kierowały filozofem lub nurtem, że szukał on wsparcia w określonej filozofii wcześniejszej²⁴.

Tradycje naukowego socjalizmu uznać można – gdy spojrzeć na nie z punktu widzenia prowadzonych przez Kołakowskiego w pierwszej połowie lat pięćdziesiątych badań nad filozofią Spinozy oraz z perspektywy pierwszej jego historycznofilozoficznej syntezy: *Wykładów o filozofii średniowiecznej*²⁵ – za odważną artykulację (czy wręcz kodyfikację) uznawanych wówczas standardów teoretyczno-metodologicznych. Kołakowski – oraz Baczko rzecz jasna (bo tekst artykułu był jednobrzmiającym dwugłosem) – dzieli się niejako swymi doświadczeniami warsztatowymi. Pozostawały one co do generalnych intencji, założeń i użytego języka w zgodzie z obowiązującym modelem stalinowskiego marksizmu, aprobowały przede wszystkim jego koncepcję filozofii i odpowiadający jej główny kierunek studium historycznego filozofii, ale zwracały już uwagę na jego ewidentne mankamenty i nie godziły się na nie. Był to niewątpliwie wyraz dążeń do autonomii badawczej i, jak się zdaje, dzięki przeglądowi i otwartej korekcie obowiązujących dyrektyw – symboliczny, a zarazem inicjujący dalszą ewolucję akt wyzwolin, idący w dużej mierze za głosem zdrowego rozsądku, bez którego naukowe badanie, bez względu na charakter założeń wstępnych, jest w sensie poznawczym rzadko skuteczne.

²⁴ Ibidem, s. 94–95.

²⁵ L. KOŁAKOWSKI: *Wykłady o filozofii średniowiecznej*. Warszawa 1956. Książka ta stanowiła zapis wykładów Kołakowskiego wygłoszonych dla studentów filozofii Uniwersytetu Warszawskiego w roku akademickim 1954/1955. Tę samą perspektywę odnajdujemy w tekście *Problematyka historii polskiej filozofii i myśli społecznej XV–XVII w.* stanowiącym odredaktorskie wprowadzenie L. KOŁAKOWSKIEGO do 1. tomu *Z dziejów polskiej myśli filozoficznej i społecznej*. T. 1. Red. L. KOŁAKOWSKI. Warszawa 1956, s. 10–43; zob. zwłaszcza s. 40–43.

Le Dieu caché...
i problemy epistemologii historycznej
Luciena Goldmanna

Kolejnym przejawem pogłębienia świadomości teoretyczno-metodologicznej związanej z uprawianiem historii filozofii (podjęcia wcześniej rozważanych i nowych wątków) jest analiza strukturalizmu genetycznego (*resp.* „epistemologii historycznej”) – metody badania historii kultury opracowanej przez Luciena Goldmanna. Goldmann znalazł się w obszarze zainteresowań filozofa nie jako konieczny układ odniesienia, teoretyk, inspirator, wobec którego odczuwać mógłby autor *Głównych nurtów...* jakiś specjalny dług wdzięczności. Raczej – początkowo, w okresie prac nad *Jednostką i nieskończonością...* – wzbudzał najpewniej zaciekawienie jako twórca oryginalnej strategii badań zjawisk społecznych opartej na metodzie dialektycznej; strategii, która zwracała na siebie uwagę w tym sensie, że odwoływała się w swych głównych założeniach i celach badawczych do tradycji filozoficznej niezdogmatyzowanego marksizmu (dla Goldmanna dzieje doskonalącej się metody dialektycznej wyznaczają nazwiska Hegla, Marksa, Lukácsa i Piageta), a co może najistotniejsze – strategii zastosowanej w obszarze zjawisk historycznych, które szczególnie interesowały Kołakowskiego. Później zaś – w *Głównych nurtach...* i w *Bóg nam nic nie jest dłużny...* – przyszedł czas na krytyczną rewizję tego stanowiska, która, jak się zdaje, świadczy tyleż o głębszym przemyśleniu tego podejścia, co i o modyfikacji własnej perspektywy oglądu filozoficznej (intelektualnej) przeszłości²⁶.

Pierwszym wyraźnym i ważnym śladem lektury Goldmanna jest obszerna, analityczna recenzja jego głównego dzieła: *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, książki wydanej w 1955 roku, w okresie zatem, w którym Kołakowski wciąż pracował nad swoim studium o Spinozie. Recenzja świadczy o lekturze wnikliwej. Lekturze, która stymulować musiała refleksję nad swoistością własnego warsztatu, nad problemami badacza pracującego, by tak rzec, w podobnym materiale, stawiającego sobie analogiczne cele, ale ograniczanego nadal z zewnątrz dogmatycznymi standardami badań historycznych. Nad problemami zatem, które w kontekście

²⁶ Zob.: L. KOŁAKOWSKI: *Bóg nam nic nie jest dłużny...*, s. 262–264; IDEM: *Główne nurty...*, T. 3, s. 335–341.

dążeń Goldmanna można było zapewne zobaczyć w jeszcze innym świetle²⁷.

Le Dieu caché... uznał bowiem Kołakowski za dzieło o jansenizmie oczywiście, ale i za rozprawę metodologiczną, a z tego punktu widzenia – za jedną z nielicznych, „zakończonych – pisał wówczas – znakomitym sukcesem”, prób zastosowania materialistycznej dialektyki do badania dziejów światopoglądów. Ukazało ono metodę dialektyczną w działaniu, nade wszystko zaś jej inwencyjne walory elastycznego dostosowywania się do specyfiki badanego przedmiotu dzięki procesowi „stałej interferencji metody i materiału, w wyniku którego nowe narzędzia badawcze wykształcają się i precyzują jednocześnie z narastaniem tworzywa poddanego obróbce”²⁸. Oprócz zatem interpretacji jansenizmu jako zjawiska z dziejów światopoglądów wartość pracy Goldmanna tkwiła we wzorcowym wykładzie i zastosowaniu, a tym samym i pokazaniu użyteczności pewnej „metody myślenia” o przeszłości. Przyjrzyjmy się, jak Kołakowski rozumiał jej założenia i funkcje, jakie elementy strategii badawczej Goldmanna uznał za zbieżne z własnym stanowiskiem, a co budziło jego zastrzeżenia.

Otóż, metoda ta zakłada, że fakty ludzkie stanowią globalne *struktury sensowne*, łączące w sobie element intelektualny, afektywny i praktyczny. Zadowolając zrozumić je i wyjaśnić można jednak, jedynie szukając ich genezy, i to „w perspektywie *praktycznej*”, opartej na określonym układzie wartości. Jeśli idzie o fakty z dziejów idei, to dają się one pojąć wyłącznie jako elementy „większych całości historycznych, w które są uwikłane”, dlatego też ani filozoficzne teksty, ani ich autorzy nie mogą stanowić właściwie „wykrojonego” przedmiotu historii idei. Tych ostatnich bowiem historyk chce zaprezentować w ramach całości większych: grup społecznych, które swym położeniem inspirować aktywność in-

²⁷ Świadectwem doświadczenia tych krępujących uwarunkowań, ale i wyrazem narastającego sprzeciwu jest niewątpliwie zbiór tekstów pisanych przez Kołakowskiego w latach 1955 i 1956, a wydanych w 1957 roku pod wspólnym tytułem: *Światopogląd i życie codzienne*. W odautorskim słowie wprowadzającym w jego lekturę Kołakowski pisał między innymi: „Rozważania zawarte w tej książeczce są w większości – jakkolwiek nie wszystkie – poświęcone krytyce tradycji, mianowicie tradycji zdegenerowanych form myślenia marksistowskiego, które wyniszczyły i wyjałowiły kulturotwórcze wartości tej doktryny oraz jej siłę inspiracyjną: krytyce nihilistycznej i prymitywnej koncepcji walki filozoficznej (*Światopogląd i krytyka*); krytyce koszarowych koncepcji wychowania umysłowego (*Światopogląd i edukacja*) [...] itd.”. Zob. L. KOŁAKOWSKI: *Światopogląd i życie codzienne*. Warszawa 1957, s. 5.

²⁸ L. KOŁAKOWSKI: *Pascal i epistemologia historyczna Goldmanna*. „Studia Filozoficzne” 1957, nr 3, s. 182.

telektualną jednostki. „Tekst zostaje zrelatywizowany do człowieka poszczególnego, a człowiek z kolei — do grupy, której jest wyrazicielem”²⁹. W ten sposób chaos w wielopostaciowym materiale historycznym zostaje przewyciężony w wyniku *découpage*’u, który wyodrębnia poszukiwany materiał badawczy ze *struktury sensownej*, jaką jest światopogląd zbiorowy. Struktura ta stanowi właściwy i ostateczny, w ramach tego podejścia, układ poznawczego odniesienia.

I tu paralela. Światopogląd bowiem to nie filozofia, a historia światopoglądów to nie to samo, co tradycyjna historia filozofii. Dla Goldmanna *sama* historia filozofii — podobnie jak historia literatury, sztuki, teologii — jeśli oczekiwać od niej pełnego zrozumienia i wyjaśnienia właściwych jej zjawisk historycznych — okazuje się dyscypliną o źle zbudowanym przedmiocie. „Jeżeli mielibyśmy — pisał Kołakowski, komentując *Le Dieu caché*... — zinterpretować bliżej tę ostatnią, tylko fragmentarycznie zaznaczoną myśl Goldmanna, powiedzielibyśmy — a piszący niniejsze odczuwa tę perspektywę jako szczególnie sobie bliską — że właściwie »wyciętym« obiektem samodzielnych studiów historycznych może być tylko historia światopoglądów”³⁰. Światopoglądy znajdują oczywiście swój filozoficzny wyraz. Jako złożone całości, znajdują go jednak także w religii, twórczości artystycznej i w myśli politycznej. I jako tak rozumiane, wielopostaciowe *struktury sensowne* — zawierające elementy dyskursywne i niedyskursywne — stanowią autonomiczne obiekty badawcze, traktowane jako „odpowiednik materialnych faktów społecznych”. Jeśli zatem filozofia to tylko część *struktury sensownej* światopoglądu, jeśli adekwatnie daje się zrozumieć tylko w jego kontekście, to w tradycyjnym rozumieniu „naukę taką jak »historia filozofii« należy uznać za zjawisko anachroniczne i przeżyte”³¹.

²⁹ Ibidem, s. 183.

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem, s. 184. Podjęty zostaje tu zatem wątek występujący wcześniej: Kołakowski rozważa kwestię relacji części do całości przedmiotu historiografii (relacji poglądów, problemów, idei do całości, których stanowią część), ale porusza go w kontekście już nie adekwatności interpretacji, lecz w kontekście całościowej koncepcji dziejopisarstwa. Okazuje się, że jakkolwiek wytniemy z materiału historycznego przedmiot badań, zawsze opisujemy jakiś fragment dziejów nie tyle filozofii, ile dziejów światopoglądów, te ostatnie bowiem stanowią zasadnicze struktury-całości sensowne, do których odnosić trzeba — by je zrozumieć — mniejsze całości znaczące, będące akurat przedmiotem badań historyka; w tym, jak się zdaje, ma swe źródło teza, że historia filozofii, w tradycyjnym sensie, jest już dyscypliną anachroniczną, ponieważ do pełnego historycznego rozumienia i wyjaśnienia dochodzimy w historii światopoglądów.

Strategia badawcza zastosowana w *Le Dieu caché...* opierała się ponadto, zdaniem Kołakowskiego, na założeniu, że dzieła literackie, filozoficzne i artystyczne stanowią wyraz świadomości klasowej i dlatego konstytutywną kategorią badań historycznych, a zarazem pierwotną *strukturą sensowną*, którą należy wydzielić jako szeroko rozumiany przedmiot badań, jest w istocie „światopogląd klasy społecznej”. Założenie to uznał Kołakowski za trafne, jednak pod pewnymi warunkami. Wypowiedzi Goldmanna sugerowały bowiem, że zachodzi między całością światopoglądu i sytuacją klasy, która go wyznaje, przyporządkowanie jednoznaczne, a tę swoistą wersję teorii odbicia autor *Głównych nurtów...* uznał za wysoce wątpliwą. Warunki życia klasy społecznej nie wydawały się Kołakowskiemu czynnikiem determinującym jednoznacznie jej światopogląd – wpływającym na wszystkie szczegóły formułowanych idei. Istnieją bowiem, twierdził – i warto to zaznaczyć, gdyż w ten sposób ponownie wypływa w dociekaniach Kołakowskiego kwestia autonomii filozofii – „autonomiczne oddziaływania w obrębie samej historii myśli” oraz zjawisko „alienacji myślenia społecznego w stosunku do rodzących je sytuacji historycznych”³². Zatem, pisał, „Położenie klasy społecznej nie jest wystarczające jako czynnik determinacji jej światopoglądu i praktyka – między innymi samo dzieło Goldmanna – każe powątpiewać w możliwość ustalenia odpowiedniości całkowitej między warunkami życia klasy i wszystkimi szczegółami formułowanych przez nią idei”³³.

Próba złagodzenia (czy też ograniczenia) przez Goldmanna tej jednostronności dzięki rozróżnieniu elementów istotnych (przede wszystkim związanych z położeniem klasowym) i akcydentalnych w badanych faktach świadomości klasowej nie satysfakcjonuje do końca. Zakłada bowiem, zdaniem Kołakowskiego, wcześniejsze kryterium wyróżnienia tego, co *istotne* i *nie* w danym światopoglądzie, czyli skonstruowanie najpierw „modelu idealnego” danego światopoglądu, ustalenie zatem, „*jaki powinien być ów światopogląd*” – i to, co najbardziej dyskusyjne, na podstawie samych warunków życia, w oderwaniu od intelektualnych wytworów tych warunków – dalej, skonfrontowanie go z materiałem źródłowym („produktami działalności myślowej” właśnie) i dopiero na tej podstawie wyodrębnienie tego, co istotne („zgodne z modelem”).

³² Ibidem.

³³ Ibidem, s. 184–185. Komplikuje się w związku z tym sprawa anachroniczności tradycyjnej historiografii, której Kołakowski nie podejmuje, jeśli bowiem struktury teoretyczne nie w każdym przypadku dają się odnieść do uwarunkowań zewnętrznych, to przecież jako takie właśnie można je rozpatrywać, czym przecież zajmuje się historiografia tradycyjna.

Goldmann podjął, zdaniem Kołakowskiego, próbę zastosowania Weberowskiej teorii typów idealnych do badania dziejów ideologii, której w rozważanym przez niego przypadku świadomości jansenistycznej i przy zastosowaniu opracowanej strategii grozi błędne koło – zanim bowiem opracuje się typ idealny jansenizmu, trzeba ustalić warunki jego społecznej genezy, co zakłada już pojęcie jansenizmu. Nade wszystko jednak problemem jest to, że ów „typ idealny» konstruuje się nie na podstawie kryteriów autonomicznych ze świata myślenia, ale na podstawie założonej determinacji myślenia przez sytuacje społeczne”³⁴. Wszelako nie mamy niezawodnej i ścisłej wiedzy o takich determinacjach: że dana klasa, znajdując się w określonym położeniu, z konieczności tworzy ideologię o określonej treści; wszystkich wchodzących w grę zależności nie sposób uchwycić, toteż dedukcji w tym zakresie nie da się uprawomocnić. Kołakowski był natomiast zdania, że praktykę badawczą historiografii charakteryzuje stała interferencja zabiegów typologicznych z danymi empirycznymi (metody zatem i przedmiotu badań), dlatego żaden z kompleksów (ani typ idealny, ani układ danych empirycznych) nie może uchodzić za absolutnie pierwotny.

„Za szczególnie istotną w dziele Goldmanna – pisał we wnioskach – uważam próbę zapoczątkowania historii dialektyki i uformowania aparatu pojęciowego przydatnego w tej pracy, a uwolnionego od nacisku tradycyjnej historiografii marksistowskiej. Próba sformułowania wątków myślowych, które od Marksa przez Kanta i przez Pascala prowadzą do Aureliusza Augustyna, musi być szokująca dla historiografii operującej schematem »materializm – idealizm« jako uniwersalnym wytrychem dla znajomości dziejów myśli ludzkiej. Jest to jednak próba nadzwyczaj udana i dająca w efekcie jedną z niewątpliwie najlepszych i najplodniejszych analiz, jakie stworzyła historiografia filozoficzna inspirowana przez metody dialektyki materialistycznej”³⁵. Praca Goldmanna, operując kategorią światopoglądu – *vision du monde* – ujawnia zatem ciągłość i więzi w dziejach dialektyki, które są autonomiczne względem innych „antagonizmów filozoficznych”. Poszczególne zaś zjawiska (elementy światopoglądu) czyni zrozumiałymi ostatecznie w ramach owej całości, gdy uchwyci się racje praktyczne, które „interweniują w myślenie teoretyczne” (zwłaszcza gdy nie może ono samo rozstrzygnąć pytań palących z punktu widzenia potrzeb życia). Za cenne uznał także Kołakowski samo konstruo-

³⁴ Ibidem, s. 185.

³⁵ Ibidem, s. 193.

wanie kategorii interpretacyjnych, które pozwalają zapanować nad badanym materiałem, podporządkowując go jednej idei naczelnej.

Lektura *Le Dieu caché...* przywiodła autora *Głównych nurtów...* do ciekawych i ważnych konkluzji, istotnych z punktu widzenia kształtowania się jego własnego rozumienia specyfiki badań historycznych (własnej *metody myślenia o przeszłości*). Otóż stając wobec pytań, czy stosowane konstrukcje pojęciowe (tworzące z badanej myśli całości bardziej spójne niż ta, która najpewniej znajdowała się w świadomości jej autora) nie deformują w istocie badanego tworzywa, czy (ponadto) mamy kryterium pozwalające zidentyfikować taką interpretację danej myśli, która spośród wszystkich koherentnych broni się najlepiej – w obliczu tych kwestii Kołakowski twierdził, że historyk bardziej konstruuje, niż wiernie odtwarza przeszłość (interpretacji różniących się charakterem *découpage'u*, dokonanego na materiale za pomocą przyjętych kategorii badawczych, jest wiele), a czytelnik jego prac absolutnego kryterium weryfikacji propozycji interpretacyjnych w zasadzie nie jest w stanie nawet pomyśleć. Zauważył przy tym – rzecz istotna – że zasób pojęć interpretacyjnych historiografii stale się zmienia i zależy przede wszystkim od „doniosłości, jakiej nabierają pewne pojęcia w *filozoficznej* problematyce epoki”. „W tym sensie – pisał dalej – historiografia filozoficzna zależy od filozofii samej i nie może uwolnić się od perspektywy narzuconej jej przez pytania światopoglądowe jej czasów”³⁶. Myśl ta znajdzie niebawem rozwinięcie w opracowanym na nowo studium o Spinozie, teza zaś o kreatywnym charakterze pracy historyka stanie się później jedną z point ważnego studium *Rozumienie historyczne i zrozumiałość zdarzenia historycznego*. Badając przeszłość, nie sposób zatem oczekiwać wykonania pracy ostatecznej, próżno też spodziewać się absolutnej obiektywności badań i ich rezultatów. Skazani na wielość perspektyw, liczyć jednak możemy na ich wzajemne dopełnianie się, które poszerza ogląd i pogłębia rozumienie przeszłości. Można powiedzieć, że autor *Głównych nurtów...* dawał w ten sposób wyraz postawie coraz bardziej otwartej. I choć w ramach owego pluralizmu podejść zdawał się w miejsce wcześniejszego schematyzmu dochodzić do głosu „sceptyczny relatywizm”, to jednak, zdaniem Kołakowskiego, nie narzucał on „jałowego przekonania o całkowitej dowolności historycznych konstrukcji”. Wydawał mu się utemperowany zarówno przez uniwersalne zasady myślenia, jak i przez powtarzalność, a więc efektywność stosowanych podejść. Nowatorskie rozwiązania, pisał, warto zaś przyjąć

³⁶ Ibidem, s. 194.

na podstawie *pari*: „[...] aktem nadziei, wznieconej kontaktem z twórczością szczególnie sugestywną, a może szczególnie bliską temu, kto ją przypadkiem analizuje”³⁷.

Jednostka i nieskończoność... Rewindykacja podmiotowości i antynomie metodologii historycznej

Wydaną w 1958 roku książkę *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy* Leszek Kołakowski określił jako próbę zaprezentowania filozofii jako nauki o człowieku, której racją istnienia jest ludzka emancypacja³⁸. Główne zadanie tej pracy ujął w związku z tym następująco: „[...] chodzi o to, by zinterpretować klasyczne kwestie filozoficzne jako kwestie natury moralnej, przełożyć pytania metafizyki, antropologii i teorii poznania na pytania wyrażone w języku ludzkich problemów moralnych, dążyć do zdemaskowania ich utajonej treści humanistycznej, przedstawić problem boga jako problem człowieka, problem ziemi i nieba jako problem ludzkiej wolności, problem natury jako problem stosunku człowieka do świata, problem duszy jako problem wartości życia, problem natury ludzkiej jako problem stosunków między ludźmi”³⁹. W ramach tak zdefiniowanej koncepcji filozofii i uzgodnionych z nią celów badań historycznych klucz do myśli Spinozy (albo inaczej: „oś organizacyjną spinozyzmu”) dostrzegł w problemie relacji części do całości (*modi* do substancji), ściślej zaś – stosunku człowieka do świata i człowieka do człowieka⁴⁰. Zdaniem Kołakowskiego, autor *Etyki* zmagał się z nim, tworząc własną teorię emancypacji jednostki, teorię, która dać miała odpowiedź na pytania dotyczące z jednej strony integracji człowieka w świecie, z drugiej – afirmacji jego jednostkowej egzystencji. Książka ukazała jednak sprzeczności doktryny (teorii emancypacji) uwikłanej w antynomie wolności, dające się ostatecznie sprowadzić do kolizji dążenia integracyjnego z dążeniem

³⁷ Ibidem.

³⁸ L. KOŁAKOWSKI: *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*. Warszawa 1958, s. 6.

³⁹ Ibidem, s. 5.

⁴⁰ Ibidem, s. 6.

indywidualizującym – doktryny przeto wewnętrznie, jak natura ludzka, rozdartej⁴¹.

Z punktu widzenia prowadzonych tu analiz nie ma potrzeby analizować toku wywodów Kołakowskiego, wymierzać siły argumentacji przedstawionej na rzecz tezy o wewnętrznej niespójności filozofii Spinozy, rozważać, jakie miejsce zajmuje ta interpretacja w ramach *percepcji* i *repcji* spinozizmu, do czego zachęcać może rozbudowane zakończenie książki: *Proces spadkowy o Spinozę*, które – podejmując ponownie kwestie natury recepcji – stanowi próbę zapanowania nad wielopostaciowym odbiorem doktryny i uporządkowania zastanych tropów interpretacyjnych. *Jednostce i nieskończoności...* chcę się natomiast przyjrzeć z punktu widzenia teoretyczno-metodologicznej samoświadomości jej autora i towarzyszących mu intencji. Jest to bowiem książka niezwykle świadomie napisana (odnosi się wrażenie, że autor dążył do kontroli nad każdym jej aspektem). Książka – i to wydaje się szczególnie interesujące – która nie chce być po prostu jeszcze jedną interpretacją filozofii Spinozy, lecz studium historyczno-problemowym, w tym sensie (i dzięki temu) wychodzącym poza immanentne cele dziejopisarstwa filozoficznego oraz poza zastane w nim nurty i stereotypy interpretacyjne spinozizmu (marksistowskich nie wyłączając), że na przykładzie myśli Spinozy dąży, po pierwsze, do unaocznienia antropocentrycznego charakteru filozofii w ogóle: ukazania filozofowania jako procesu autonomizacji jednostki (kierując się takim właśnie rozumieniem filozofii i wyznaczoną przez nie perspektywą, dokonuje autor analiz historycznych)⁴². Po drugie, co się z tym wiąże, do wskazania potrzebnej reorientacji filozofii współczesnej, która, zdaniem Kołakowskiego, zdradzała oznaki dezintegracji; jeśli zaś umieścić te dążenia w kontekście ówczesnego *status quo* filozofii marksistowskiej w Polsce, *Jednostka...* dokonuje (wprawdzie bez otwartej deklaracji autora) wyraźnej już „demilitaryzacji” i „deideologizacji” filozofii oraz jej historiografii przez odniesienie ich do wartości ludzkich, o które zabiegać można, nie definiując filozofii w każdym jej przejawie

⁴¹ Ibidem, s. 7, s. 565–580; zob. zwłaszcza s. 575.

⁴² A. WALICKI przyjętą w książce *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa* (Warszawa 1964) „hipotezę antropocentryczną” uzasadniał między innymi, powołując się na założenia teoretyczne *Jednostki...* i na B. Baczki koncepcję „kryptoproblemów”. W świetle jego uwag uznać trzeba *Jednostkę...* (także szkic BACZKI: *Kryptoproblemy i historyzm* z 1958 roku) za książkę wyznaczającą orientację metodologiczną środowiska warszawskich historyków idei – zob. A. WALICKI: *Idee i ludzie. Próba autobiografii*. Warszawa 2010, s. 92–93.

jako narzędzia walki z klasowym wrogiem — łączyła się z tym rewizją obowiązujących standardów badań historycznych i wyraźne odejście od pojmowania dziejów filozofii jako sporu materializmu z idealizmem, a zatem wyjście poza schematyzm narzucony *zasadą partyjności*. Po trzecie, do realizacji tych zadań książka Kołakowskiego w zreflektowany sposób wykorzystywała, jak *Le Dieu caché*... Goldmanna, dialektykę materialistyczną jako metodę badania historycznych przejawów świadomości teoretycznej; w zastosowaniu tej strategii badawczej widzieć można i nowatorstwo, i filozoficzny wymiar omawianego studium — mamy tu bowiem koncepcję filozoficzną, która staje się metodą pracy historyka filozofii (idei); autor wszakże — i był to niewątpliwie plon lektury książki Goldmanna — zdawał sobie sprawę z trudności i ograniczeń tego podejścia, z potrzeby odpowiedniego wyprofilowania metody odpowiednio do badanego przedmiotu oraz z możliwości stosowania ujęć alternatywnych⁴³.

Analizom merytorycznym towarzyszyła zatem wieloaspektowa refleksja teoretyczno-metodologiczna, poszerzająca, warto zaznaczyć, tematyczny wolumen wcześniejszych dociekań autora w tym zakresie i prowadząca do konkluzji ważnych z punktu widzenia rewizji standardów badawczych, obowiązujących ówczesny polski marksizm.

Otóż, zdaniem Kołakowskiego, zasadę organizującą spinozizm stanowi „zasada autonomii ludzkiej”. Była to zarówno konkluzja płynąca z analizy immanentnej zawartości doktryny autora *Etyki*, jak i wniosek nasuwający się na podstawie oglądu Spinozjańskiego *opera posthuma* — wizerunku jego filozofii odzwierciedlonego w świadomości społecznej czasów mu współczesnych i późniejszych. Spinoza bowiem współuczestniczył w rozwoju samowiedzy

⁴³ L. KOŁAKOWSKI: *Jednostka...*, s. 7–11. Istotną trudność w stosowaniu dialektyki materialistycznej stanowiło, zdaniem filozofa, założenie, że zjawiska należące do historii światopoglądów — a pracę swą Kołakowski traktował jako należącą do tego typu historiografii — stają się zrozumiałe w kontekście większych całości („życia umysłowego, kulturalnego, moralnego, politycznego swojej epoki, a także całego procesu historycznego, w jaki są uwikłane”), jako ich elementy. Jako takie właśnie podlegają jednak dynamicznym przekształceniom, procesom alienacji i autonomizacji wobec całości oraz rozmaitym determinizmom wewnętrznym. Historyk zmuszony jest w związku z tym nie tyle rozpatrywać zjawiska w powszechnym związku rzeczy, ile umiejętnie dokonywać selekcji istotnych determinant lub (inaczej) określić reguły pomijania tego, co nieistotne (to znaczy racjonalnie wyznaczyć „granice izolacji, w jakiej zjawiska są umieszczane”). W związku z tym jednak, że w historiografii filozoficznej nie wypracowano wyraźnych zasad owej selekcji bądź są one tak ogólne, że w konkretnych przypadkach tracą użyteczność praktyczną, każdy przedmiot rozważań — twierdził autor *Jednostki...* — wytwarza odpowiadające mu warianty tej metody.

ludzkiej i autentycznej wolności „nie swoimi antynomiami, ale – powiada Kołakowski – w postaci wyselekcjonowanej jako element sztandarowych tradycji wolnomyślicielstwa i wolnościowych ruchów politycznych”⁴⁴. Dla zrozumienia i oceny określonej doktryny istotne (choć nie jedyne) są formy jej recepcji i dalsze dzieje filozofii, dochodzące do skutku bez udziału twórcy. Racje zatem, które Kołakowski przytaczał podczas obrony pracy kandydackiej w odpowiedzi na zastrzeżenia Marii Ossowskiej, po latach dalszych studiów nad dziełem autora *Etyki* nie straciły dla niego na zasadności. „Historia – twierdził – pisze każdemu filozofowi jego drugie *Opera posthuma*, które warto czytać uważnie, żeby interpretować pierwsze; jeśli nawet historia jest omylna, to ma dla swoich omyłek rzeczowe przesłanki, stąd zasada pewnego zaufania do jej wyników i reguła »poznawania drzewa po jego owocach« są warte uwzględnienia w tłumaczeniu dorobku kulturalnego przeszłości”⁴⁵.

Co więcej, spinozizm oglądany zwłaszcza na tle własnej recepcji ujawnia istotną zależność ogólną: „prymat rozumu praktycznego w myśleniu filozoficznym”⁴⁶. Okazuje się bowiem teorią moralną, zdeterminowaną w swej treści nie przez zadania naukowe, lecz moralne właśnie⁴⁷. Poszukiwanie inspiracji tej myśli w potrzebach *bios theoreticos* to przedsięwzięcie, zdaniem Kołakowskiego, bez widoków powodzenia. Jej bowiem źródło stanowią potrzeby życia praktycznego. *Jednostka i nieskończoność...* miała w swych intencjach uzasadniać ten pogląd, ale jej autor skłonny był rozszerzyć go na dzieje filozofii w ogóle, akcentując – przypomnijmy – jej generalny, antropocentryczny charakter i z tej perspektywy ujmując cele badań historycznych. Pisał: „Moralna funkcja działalności filozoficznej wydaje mi się naczelną bezpośrednią siłą sprawczą jej rozwoju, a interpretowanie twierdzeń filozoficznych jako przekonaniowych przesłanek dla kształtowania świadomości moralnej i postaw życiowych uważam za jedno z najważniejszych zadań egzegezy historycznej. Życie filozoficzne w swoich dziejach demaskuje się wówczas jako narzędzie życia codziennego społecznych i moralnych podmiotów ludzkich”⁴⁸. *Związek myśli i życia*

⁴⁴ Ibidem, s. 577.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Ibidem, s. 577–578.

⁴⁷ Kołakowski pisał: „Metafizyka spinozjańska to poszukiwanie miejsca człowieka w świecie, które trzeba znaleźć, żeby móc żyć bez rozpacz, żalu i bez fałszywych nadziei. Spinozjańska teoria poznania to afirmacja wartości człowieka jako podmiotu myślącego. Antropologia – to szukanie wartości życia w życiu samym i w możliwościach współistnienia z naturą”. Ibidem, s. 578.

⁴⁸ Ibidem, s. 579.

wyznaczał przy tym istotny w sensie problemowym horyzont filozofowania, hierarchizując perspektywy badawcze filozofii współczesnej, zdradzającej – pisał Kołakowski – „symptomy kryzysu, dezintegracji i wyjałowienia”⁴⁹. Doświadczenie historyczne bowiem uświadamia znaczenie, a w zasadzie prymat społecznej funkcji filozofii, rozwiewa złudzenia co do przyszłych jej powołań i możliwości. Funkcja ta, jak poświadcza studium historyczne, inspirowała teoriiotwórcze dążenia filozofii i w swej trwałości wydawała się Kołakowskiemu równa „trwałości ludzkiego istnienia gatunkowego”. Dlatego też – bez postulatu redukcji filozofii do aksjologii lub porzucenia klasycznych sporów filozoficznych – uznał jej realizację za jedyną drogę ocalenia filozofii jako wartości społecznej⁵⁰. W *Jednostce i nieskończoności...* filozofia definiowana jest zatem przede wszystkim przez pryzmat swej funkcji społecznej, ale nie jako narzędzie walki klasowej, lecz jedynie jako wyraz klasowej świadomości (światopoglądu). Kołakowski, przypomnijmy, był bowiem przekonany, że nie zachodzi prosty izomorfizm konfliktów politycznych i światopoglądowych ekspresji, a te drugie podlegają „bezustannej autonomizacji” i w starciach klasowych obecne są tylko pośrednio⁵¹.

Wróćmy jednak do zajmującego Kołakowskiego od dawna problemu recepcji, który wypływa w końcowych partiach książki, stając się pretekstem do podjęcia kilku ważnych kwestii teoretyczno-metodologicznych studium dziejów filozofii⁵². Rozwijając mianowicie swoją wcześniejszą myśl o aktywnej postawie recypujących, twierdził, że „bezkonkurencyjna wielorakość percepcji i recepcji” spinozyzmu obracała się wśród interpretacyjnych ekstremów nie tyle ze względu na bogactwo inspirujących wątków tematycznych (którego rzecz jasna nie kwestionował), lecz z jednej strony ze względu na jego wieloznaczność, z drugiej zaś – i ten czynnik uznał za zasadniczy – na różnorodność form „niekształcającej selekcji, jakich każda epoka dokonuje na spadku myślowym przeszłości stosownie do własnych potrzeb filozoficznych”⁵³. Potwierdzeniem tej konstatacji był obszerny przegląd dziejów recepcji filozofii Spinozy, porządkujący rozmaite stereotypy interpretacyjne, ze wskazaniem ich rzeczywistej „pozaspi-

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Ibidem, s. 8–10.

⁵² Na stałą obecność problematyki recepcji w historyczno-filozoficznych pracach Kołakowskiego zwracał uwagę J. WOLEŃSKI w artykule: *Kołakowskiego zmagania z filozofią*. „Kwartalnik Filozoficzny” 2010, z. 2, s. 6.

⁵³ L. KOŁAKOWSKI: *Jednostka...*, s. 589.

nozjańskiej”, by tak rzec, genezy⁵⁴. Generalnym mankamentem owych stereotypizacji była selektywna i dlatego właśnie zniekształcająca lektura, dokonująca się w kontekście (i z punktu widzenia) złożonych i stale przekształcających się uwarunkowań historycznych, teoretycznych oraz kulturowych (jak filozofia, tak i recepcja jest ostatecznie formą światopoglądowej ekspresji). Świadomy tych zależności i niebezpieczeństw, a przede wszystkim potrzeby uwolnienia się od schematyzmu w badaniach historycznych, filozof postulował przede wszystkim podejmowanie prób lektury hermeneutycznej, uwzględniającej „wszystkie bez wyjątku teksty Spinozy”, postępowanie odnoszące zawsze elementy doktryny do jej całości i nieuchylające się od analizy tego, co realnie lub domniemanie w niej sprzeczne. Ukazująca się tu wszakże antynomia wzajemnego „wyprzedzania się” obu elementów analizy historycznej (hermeneutycznej): nie ma bowiem wizerunku całości przed analizą detalu, a zrozumienie detalu umożliwia dostępna całość – skłoniła go do spostrzeżenia, że „historyk nigdy nie może być pewien, czy i w jakim stopniu nie ulega któremuś ze znanych stereotypów i czy nie deformuje sylwetki filozofa, dobierając materiał do z góry uformowanej koncepcji”⁵⁵. Narzuca się wobec tego konieczność ciągłej konfrontacji wszystkich istniejących punktów widzenia, rozpatrywania wszystkich argumentów przytaczanych na rzecz odmiennych niż przyjęta przez badacza interpretacji. Wysiłek ten jednak w przypadku filozofów takich jak Spinoza (ogromu dostępnego materiału) okazuje się praktycznie niewykonalny. Z tych względów studium recepcji spinozizmu uznał Kołakowski (jak wcześniej pracę Goldmanna) za niezwykle pouczające dla historyka filozofii, rozbudzające uzasadniony sceptycyzm odnośnie do obiektywności jego poczynić: „[...] mało jest – pisał – w dziejach filozofii obiektów, które tak plastycznie mogą unaoczniać tezy relatywizmu historycznego i pogląd, że historia jest produktem historiografii”⁵⁶. Dochodzący tu do głosu pesymizm nie jest jednak, twierdził, skrajny: „[...] świadomość niewoli jest już połową wolności”; zdawanie sobie sprawy z ciężenia historycznie ukształtowanych stereotypów interpretacyjnych, połączone z wysiłkiem opierania się ich wpływom, konfrontowania róż-

⁵⁴ Ibidem, s. 589–605.

⁵⁵ Ibidem, s. 605–606.

⁵⁶ Ibidem, s. 606. Warto zauważyć, że trudność tę H. Schnädelbach ujął w figurę *koła hermeneutycznego* i wyprowadził z dążeń Hegla do wytłumaczenia systemu jako całości, której części są „cyrkularnymi ugruntowaniami”, które „biegnąc po kole (*kreisförmig*), wzajemnie się zakładają”. Zob. H. SCHNÄDELBACH: *Hegel. Wprowadzenie*. Tłum. A.J. NORAS. Warszawa 2006, s. 162–163.

nych punktów widzenia i racji, choć nie wyzwała ostatecznie, zapobiega jednak powstawaniu karykatur i ujęć opacznych⁵⁷.

Podnosząc zagadnienie obiektywizmu badań historycznych, pracę historyka doktryn porównał Kołakowski do pracy portrecisty, który nigdy nie jest w stanie adekwatnie odtworzyć rzeczywistości, wykroczyć poza własną koncepcję malarską i styl. Praca historyka narażona jest jednak na jeszcze inny rodzaj deformacji, który wynika z faktu, że stanowi przeniesienie „dwuwymiarowej” rzeczywistości tekstu w „stereometryczną” przestrzeń historii: tego, co tekst poprzedza, co mu współczesne (złożony kontekst uwarunkowań filozofowania w określonym miejscu i czasie), i tego, co po nim następuje. Historyk tej stereometrycznej przestrzeni historii nie zastaje po prostu, lecz musi ją stworzyć, dokonując selekcji w dostępnym materiale, zbliżonym, powiada Kołakowski, do nieskończoności, i w tak skonstruowanej umieścić rzeczywistość badanego tekstu. Rzecz w tym, że system, „który daje reguły owej konstrukcji, jest zawsze tworzony w głównych zarysach poza tym badaniem konkretnym i nie może być w jego granicach uzasadniony – nie może po prostu wyrastać razem z badaniem, ponieważ musi narzucać sam kierunek badania”⁵⁸. Kłopot w tym jednak, że nie może też być dowolny, być „gołą aprioryczną formą”, że jeśli ma mieć wartość, musi się stale dokonywać konfrontacja „materiału i systemu”, w której i materiał, i system, jak w przypadku analiz immanentnej zawartości doktryny, kolejno się wyprzedzają. „Jest to – powiada Kołakowski – odwieczna antynomia metodologii historycznej i pracy nad historycznym materiałem”⁵⁹. Antynomia, dodajmy, uświadamiająca kreatywną rolę historyka i iluzoryczność bezstronności, niedająca się pogodzić z teorią odbicia, którą zakładała wówczas marksistowska historiografia filozofii.

Wskażmy jeszcze jeden punkt analiz Kołakowskiego, w którym pewna korekta merytoryczna przekonań wcześniejszych, połączona z niewiarą w możliwość sprostania wymogom obiektywizmu w badaniach historycznych, skłania go do jeszcze bardziej stanowczego niż w recenzji *Le Dieu caché...* zdystansowania się wobec metodologicznego schematyzmu historiografii marksistowskiej czasów stalinowskich. Otóż w pracy kandydackiej filozof stanowczo bronił przekonania o materializmie Spinozy, powtarzając je bez zastrzeżeń w *Wykładach o filozofii średniowiecznej*⁶⁰. W *Jednostce*

⁵⁷ Ibidem, s. 606–607.

⁵⁸ Ibidem, s. 608.

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ L. KOŁAKOWSKI: *Wykłady...*, s. 76, 128.

i nieskończoności... skłonny był natomiast określać spinozizm jako doktrynę raczej „paramaterialistyczną”⁶¹. Nie chodziło rzecz jasna o stanowisko metafizyczne jako takie, lecz, w zgodzie z przyjętą perspektywą badawczą, o humanistyczną treść metafizyki Spinozy. Zbliża zatem autora *Etyki* do tradycji materialistycznej głoszony monizm, racjonalizm, orientacja laicka, zasada integracji człowieka w świecie, likwidacja transcendencji, czyli to, że jego metafizyka – tak jak Kołakowski ją rozumiał – wyraża „*emancypację człowieka od boga* transcendentnego, rozkazodawcy i źródła ludzkich upokorzeń”, że jest próbą wykazania homogeniczności człowieka i natury, zniesienia obcości człowieka i świata, jego podwójnej egzystencji, troski i podwójnego celu życia⁶². Dzieli go zaś od materializmu koncepcja substancji – bytu wiecznego, który zasługuje, by nazwać go absolutem „w uświęconym sensie”; dalej, specyficzna „aura moralna” – nieznane materializmowi „poczucie istnienia jednostkowego jako patologii bytu” i „nostalgia za integracją totalną człowieka w naturze”, przywracającą człowiekowi jedność z absolutem⁶³. Wszelako racje jeszcze bardziej, zdaniem Kołakowskiego, przekonujące nie pozwalają określić go jako idealisty. Powściągliwość ta tyleż wynikała z analiz merytorycznych, co z ostrożności, jaką nakazywała refleksja nad warsztatem historyka filozofii. „Filozofowie zmarli – pisał – są bezbronni wobec swoich komentatorów, którzy modelują ich *in effigie* na z góry przez siebie przysposobionych sztancach; żaden komentator nie może uniknąć owych wzorów, które ma gotowe, nim przystępuje do analizy – może jednak w miarę analizy przystosowywać same te wzory do tworzywa i starać się o to, by rezultat ostateczny, który jest zawsze kompromisem materiału i narzędzia, był jednak możliwie wobec materiału uступliwy, tj. by narzędzie nie przypominało za bardzo łoża Prokrusta”⁶⁴. Otóż z tych przede wszystkim względów – nieuchronnie projektującego charakteru historiografii – Spinoza był dla Kołakowskiego dobrym przykładem, że Engelsowski podział doktryn filozoficznych na materialistyczne i idealistyczne nie jest wyczerpujący i nie może być stosowany jako uniwersalne narzędzie „dociekań historycznych dla wszystkich epok rozwoju filozofii; w niektórych co najmniej wypadkach dychotomia ta staje się – pisał – właśnie łożem Prokrusta”⁶⁵.

⁶¹ L. KOŁAKOWSKI: *Jednostka...*, s. 620.

⁶² Ibidem, s. 335–340.

⁶³ Ibidem, s. 620–621.

⁶⁴ Ibidem, s. 619–620.

⁶⁵ Ibidem, s. 620. W szkicu *Aktualne i nieaktualne pojęcie marksizmu* (1957) – odróżniając marksizm instytucjonalny od marksizmu intelektualnego (prawicę

Problem historyzmu

W opublikowanym w 1958 roku szkicu *Pochwała niekonsekwencji* Leszek Kołakowski rozważał kwestię zgodności ludzkich zachowań z myśleniem oraz analogicznie (tego wątku jednak w toku wywodów bezpośrednio nie rozwijał), w samym myśleniu, zgodności między ogólnymi zasadami i ich zastosowaniem. Dostrzegając groźbę fanatyzmu w zawsze konsekwentnym wcielaniu w życie uznawanych wartości, postulował kierowanie się *zasadą niekonsekwencji*. Przemawia za nią utajona zazwyczaj świadomość sprzeczności świata ludzkiego, sprzeczności polegającej na tym, że niedające się wzajemnie uzgodnić, a absolutyzowane wartości narzucane są przez siły wobec siebie antagonistyczne, co stwarza niebezpieczeństwo nieustającego i wyniszczającego konfliktu. Otóż brak konsekwencji powstrzymuje, zdaniem filozofa, takie skutki. „Niekonsekwencja — pisał — jako forma indywidualnej postawy ludzkiej, jest po prostu rezerwą niepewności, zachowaną w świadomości; permanentnym poczuciem możliwości własnego błędu, a jeśli nie własnego błędu — to możliwej racji przeciwnika”⁶⁶. Choć cały tekst dotyczył przede wszystkim bardzo ogólnie ujętej relacji myślenia do sfery życia praktycznego, będąc swoistym ujęciem klasycznej kwestii jedności myśli i życia, nie sposób nie odnosić go do ówczesnych konfliktów światopoglądowych w Polsce, a jeśli tak, to i do skonfliktowanego obszaru praktyki filozofowania, który zmonopolizować chciał w latach pięćdziesiątych zdogmatyzowany marksizm, oraz do pełnej wewnętrznych napięć sytuacji w ramach samego tego nurtu, która z całą mocą ujawniła się w drugiej połowie dziesięciolecia pod nazwą rewizjonizm. Otóż z przesłaniem *Pochwały...* koresponduje wiele innych wypowiedzi filozofa z tego okresu, zarówno te, które ukazują jego przywiązanie do tradycji filozoficznej marksizmu, możliwość wyzwolonej z dogmatyzmu analizy myśli Marksa, jak i te, które odsłaniają relatywistyczne aspekty historiografii — nieusuwalne antynomie myślenia historycznego oraz aporie, których nie sposób uchylić prostym aktem filozoficznego *credo*.

od lewicy humanistycznej) — Kołakowski wykorzystał przemyślenia na temat swoistości poznania historycznego, chcąc zwrócić uwagę na niebezpieczeństwa ideologizacji metody nauk społecznych (humanistycznych) o orientacji historycznej. Zob. L. KOŁAKOWSKI: *Aktualne i nieaktualne pojęcie marksizmu*. W: IDEM: „*Pochwała niekonsekwencji*”. *Pisma rozproszone z lat 1955–1968*. T. 2. Londyn 1989, s. 5–14.

⁶⁶ L. KOŁAKOWSKI: *Pochwała niekonsekwencji*. W: IDEM: „*Pochwała...*”, T. 2, s. 156.

Potwierdzenie tego stanowiska odnajdujemy między innymi w odautorskim słowie wstępnym do ważnego zbioru rozpraw *Kultura i fetysze*, pisanych w latach 1958–1965⁶⁷. Kołakowski tak ujmował ich wspólną intencję: „Starłem się mianowicie [...] zrozumieć konsekwencje, jakie pociąga za sobą uznanie produkcji kulturalnej za coś, co w każdym swoim składniku z osobna i w sumie ich wszystkich wyznaczone jest przez okoliczności historyczne i rozumiane być musi jako wycinki historycznego stawania się ludzkiego świata”⁶⁸. Chodziło o konsekwencje, jakie wynikają z uznania, że „historia ludzka jest barierą nieprzekraczalną dla naszego rozumienia kultury”⁶⁹. Kołakowski stwierdzał w związku z tym, że przyjęcie tego punktu widzenia wymusza relatywizację oceny wartości poznawczej wszelkich dokonań rozumu – akty przypisywania czemukolwiek wartości prawdy są, przy tym założeniu, zawsze „historycznie uwięzionym wartościowaniem, i to we wszystkich swoich składnikach”. Stanowisko to przeciwstawiał „perspektywie transcendentalnej” utrzymującej, że wiedzę o świecie można zadowalająco uwolnić od związku genetycznego z historycznie określonymi sytuacjami, w których wiedzę tę zdobywamy, „że – jak pisał – dostępny jest dla rozumu punkt obserwacyjny bez współczynnika sytuacyjnego”, umożliwiający ocenę bezstronną. Historyczna interpretacja poznania skutkuje zgodą na „zasadniczą śmiertelność rozumu i wszystkich jego wytworów”, a za motto swojej książki autor skłonny był uznać aforyzm Epicharma: „Godzi się, by śmiertelny śmiertelne, nie zaś nieśmiertelne rodził myśli”⁷⁰. Permanentna prowizoryczność wartościowania tworów kultury, a zatem niemożliwość wskazania absolutnych układów odniesienia – dokonania podziału na wartości relatywne (bo historycznie zmienne) i wartości autentyczne, czyli dające możliwość spojrzenia na ludzkie dokonania z punktu widzenia zaktualizowanego ejdosu kultury – wszystko to sprawia, jego zdaniem, że konflikty skłóconych wartości nie mogą wygasnąć.

Wyrażony w ten sposób historyzm był opcją *par excellence* filozoficzną, opowiedzeniem się za możliwie najbardziej neutralną perspektywą rozumienia kultury, perspektywą, której opcją jest

⁶⁷ Zdaniem Andrzeja Mencwela, rozprawy z tego zbioru stanowią punkt zwrotny w dziejach polskiego rewizjonizmu, wyraz wydobywania się Kołakowskiego z ortodoksyjnego uzależnienia. Zob. A. MENCWEL: *Pod koniec wieku*. W: *Kołakowski i inni*. Red. J. SKOCZYŃSKI. Kraków 1995, s. 148.

⁶⁸ L. KOŁAKOWSKI: *Kultura i fetysze*. Warszawa 1967, s. 5.

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ Ibidem, s. 6.

wierność zastanej rzeczywistości i porzucenie dogmatycznych uproszczeń – założeń interpretacyjnych, których nie sposób przekonująco uzasadnić. Wyrażnie też przenikał zawarte w książce szkice, przede wszystkim zaś – co najistotniejsze z punktu widzenia prowadzonych tu analiz – postulowaną koncepcję filozofii (stanowiącą rozwinięcie jej zarysu przedstawionego w studium o filozofii Spinozy) i związaną z nią koncepcję badań historycznych; te ostatnie bowiem odgrywały w dążeniach Kołakowskiego istotną rolę, ukazując empirycznie nieprzekraczalną historyczność filozofowania.

Otóż w szkicu *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii* Kołakowski ponownie podjął refleksję nad naturą filozofii. Nawiązując do antropocentrycznego i światopoglądowego jej rozumienia, deklarowanego w pracach wcześniejszych (przede wszystkim właśnie w *Jednostce i nieskończoności...*), koncentrował uwagę na tych koncepcjach, które definiowały filozofię – warto to zaznaczyć – nie ze względu na autonomiczny i ahistorycznie dający się pojąć zakres podejmowanej problematyki czy z uwagi na swoiście stosowaną metodę, lecz na tych, które akcentowały aspekty genetyczne („skąd się bierze”) i funkcjonalne („po co istnieje”) jako konstytutywne, jego zdaniem, dla działalności filozoficznej. One to skłaniają do tego, by ujmować filozofię jako „dyskursywny sposób wyrażania poglądu na świat”: jako działalność zmierzającą bądź do zaspokojenia potrzeb adaptacyjnych ze względu na stosunek człowieka do natury lub zbiorowości, bądź potrzeb emancypacyjnych, „uwolnienia się od presji bezosobowych form istnienia”, rozmaitych form reifikacji⁷¹. Pytał w związku z tym o to, co łączy owe światopoglądowe samookreślenia filozofii i co odróżnia je od innych, pogłębiając od tej strony refleksję nad sposobem rozumienia filozofii, który próbował uprawomocnić w historycznofilozoficznych badaniach spinozizmu.

Warto zauważyć, że wśród tych właśnie, określonych generalnie jako *funkcjonalne*, koncepcji filozofii umieścił Kołakowski marksizm. Jego specyfiki upatrywał w tym, że w swej interpretacji myślenia filozoficznego eksponuje on historię oraz konstrukcję *historycznej mistyfikacji* jako strukturę znaczącą, pozwalającą „funkcjonalnie zrozumieć czynności filozofa”⁷². W marksizmie człowiek

⁷¹ Ibidem, s. 22 i 24. Obecność określeń podobnych do tych, które w *Jednostce i nieskończoności...* pełniły funkcję kategorii interpretacyjnych, organizujących badany materiał („potrzeby adaptacyjne”, „potrzeby emancypacyjne”), z pewnością nie jest tu przypadkowa.

⁷² Ibidem, s. 25–26. Mistyfikacji, zaznaczał Kołakowski, w tym znaczeniu nie należy oceniać negatywnie.

interpretowany jest przede wszystkim przez pryzmat zespołu cech, w które wyposaża go uczestnictwo w życiu zbiorowym. W związku z tym filozofowanie nie jest tu rozumiane jako autonomiczna działalność teoretyczna, lecz w swej funkcji społecznej staje się, jak pisał, uniwersalną formą życia społecznego – światopoglądową, mającą cechy ideologii „projekcją sytuacji”, w której znajdują się klasy społeczne w określonym miejscu i czasie. Osobliwa rola tej projekcji (przybierającej postać historycznie uwarunkowanej mistyfikacji) sprowadza się do odnajdywania w strukturze rzeczywistości pokrewieństwa ze strukturą danej zbiorowości lub inaczej – co unaoczniała *Jednostka i nieskończoność...* – do wykazywania, że praktyczny stosunek ludzi (zbiorowości) do świata można uprawomocnić stosunkami dostrzegalnymi w „naturze rzeczy”⁷³. Na tym też polega właściwe marksizmowi materialistyczne tłumaczenie historii – nie jest ono jednym z filozoficznych programów, lecz sposobem historycznego ich rozumienia. „Z punktu widzenia materializmu historycznego – pisał Kołakowski – myślenie filozoficzne jest inwersją konfliktowych potrzeb społecznych antagonistycznych grup w świadomości ich rzeczników, którzy potrzebom tym nadają sankcję pozornie od nich niezależną, ale tkwiącą w naturze rzeczy, w strukturze kosmosu, w charakterze umysłu ludzkiego, w istocie bóstwa czy w nieuchronnościach ewolucji historycznej”⁷⁴.

Zastanawiając się nad możliwością uzgodnienia różnorodnych koncepcji filozofii, i funkcjonalnych, i zakresowych (scjentyistycznych i transcendentálnych), stwierdzał filozof zarówno historyczny konflikt różnych obrazów świata przedstawianych z odmiennych punktów widzenia, a zatem istotne trudności syntezy z pozycji obejmującej wszystkie perspektywy, jak i (gdy uwzględnić podejścia zakresowe) hermetyczne zamknięcie różnych stylów myślenia, narastającą nieprzekładalność języków filozofii współczesnej. Mimo to utrzymywał, że właśnie z genetyczno-funkcjonalnego punktu widzenia względną jedność w filozofii da się utrzymać, jeśli wziąć pod uwagę upowszechniającą się świadomość, że filozofia, rozumiana właśnie jako aktywność światopoglądowa, stara się zaspokajać uniwersalne potrzeby ludzkie i dyskursywnie wyrażać te same treści, co sztuka, literatura, religia, częściowo – co polityka i nauka.

Przekonanie to skłoniło filozofa do powtórzenia tezy sformułowanej w omówieniu *Le Dieu caché...* Goldmanna o zmierzchu

⁷³ Ibidem, s. 27.

⁷⁴ Ibidem, s. 30.

tradycyjnej historiografii filozofii, który wyraża się w tendencji zalecającej analizowanie w dziejach nie technicznie rozumianych doktryn filozoficznych, lecz właśnie światopoglądów jako całości w ich wielorakich formach wyrazu. Tu, w historii światopoglądów, badania historycznofilozoficzne uważał za uprzywilejowane w tym sensie, że prowadzone są na materiale dyskursywnym i w związku z tym – najbardziej jednoznacznym.

Badania te jednak uwikłane są w trudności właściwe wszelkiej historiografii, trudności, które filozof rozważał w swym studium o Spinozie. Szkic *Rozumienie historyczne i zrozumiałość zdarzenia historycznego* podejmuje te wątki i pogłębia refleksję⁷⁵. Nie sposób, jak się zdaje, krótko i zwięźle przedstawić zawartych w nim wywodów, nie narażając się na zarzut nadmiernych uproszczeń, a tym samym – być może – rozminięcia się z intencjami autora. Wystarczy tu jednak wyeksponować rozważany problem i konkluzje.

Przypomnijmy najpierw dwie sprawy. Podejmując w *Jedności...* kwestię obiektywności badań historycznofilozoficznych, Kołakowski stwierdzał, że odpowiednią selekcją autentycznego materiału źródłowego potwierdzić można niemal każdą interpretację filozoficznej przeszłości, co skłoniło go do relatywistycznego wniosku, że dzieje filozofii są historiograficzną konstrukcją. Historyk ponadto, zastane, niezależnie od niego istniejące, źródła umieścić musi w skonstruowanej przez siebie historycznej przestrzeni, co wikła go w antynomię metodologii historycznej: konieczność stałej konfrontacji „nieskończonego” materiału uwarunkowań filozofowania z systemem zasad konstruujących historyczność – konfrontacji, w której oba elementy wzajemnie się wyprzedzają. *Rozumienie historyczne...* potwierdza te ustalenia.

Otóż centralnym problemem, który interesuje tu Kołakowskiego, jest kwestia możliwości nadania sensu – zrozumienia – całości ludzkiej historii. Do wypracowania własnego stanowiska prowadzą go zaś rozważania na temat możliwości uprawiania historiografii jako nauki rozumiejącej, czyli takiej, która nie zadowala się wyjaśnianiem typu przyrodniczego, samym rejestrowaniem związków przyczynowo-skutkowych – te bowiem wyjaśniają tylko samo następstwo zdarzeń – lecz takiej, która traktuje interpretację historyczną jako strukturę znaczącą, charakteryzującą się tym, że poszczególne składniki stają się zrozumiałe (nabierają sensu), gdy

⁷⁵ L. KOŁAKOWSKI: *Rozumienie historyczne i zrozumiałość zdarzenia historycznego*. W: IDEM: *Kultura...*, s. 221–238. Na związek zawartych tu rozważań z uprawianą przez Kołakowskiego historiografią zwraca uwagę Jan A. KŁOCZOWSKI w książce: *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*. Kraków 1994, s. 159. Sugeruje to także uwaga R. SITKA w: *Warszawska szkoła...*, s. 118.

odnosi się je do całości, której są częścią⁷⁶. Autor *Głównych nurtów...* patrzył na to zagadnienie z punktu widzenia historyzmu, który, jak pisał, „przyjmuje do wiadomości tylko to, co w dziejach jest dane faktycznie”⁷⁷.

Otóż, zdaniem Kołakowskiego, z faktu, że rozumienie konkretnych ludzkich działań stanowi konieczny warunek uprawiania historiografii w postulowanym sensie, nie wynika, że dzieje są zrozumiałe w oczekiwany przez historyka sposób i że w ogóle poddają się one operacjom rozumienia⁷⁸. Powiedzenie bowiem, że zrozumiałe są dla nas (lub nie są) zachowania i motywy kierujące ludźmi, nie jest równoznaczne ze stwierdzeniem, że zrozumiała jest (lub nie) historia. Innymi słowy, choć podmiotem dziejów jest gatunek ludzki, którego przedstawiciele zachowują się w sposób celowy, to jednak nie można na tej podstawie wnosić, że sam ów podmiot w taki sam celowy sposób działa, i dlatego „celowe zachowania ludzkie, zrozumiałe w swojej celowości, nie nadają jeszcze zrozumiałości historii, nawet gdyby założyć fałszywie, że wszystkie wydarzenia historyczne składają się w całości z zachowań celowych”⁷⁹. I jeszcze inaczej, w historiografii rozumiejącej poszczególne fakty nabierają sensowności jedynie dzięki odniesieniu do „sytuacji globalnych”, z tego zaś punktu widzenia ich „ludzka zrozumiałość jest obojętna”. Ale nawet zrozumiałość elementów „sytuacji globalnych” nie przekłada się na zrozumiałość samych tych sytuacji i historii jako całości. Wydaje się, że mamy tu do czynienia z inaczej jeszcze przez filozofa sformułowaną antynomią, w którą wikła się historiografia poszukująca sensu badanej całości, a nie tylko jej wycinka danego na poziomie faktów. Fakt zyskać może historyczną zrozumiałość, gdy odniesie się go do całości („sytuacji globalnej”, historii), całość ta nie jest jednak dana i zrozumiała wcześniej, lecz tylko przez zrozumiały w sensie historycznym (a nie jedynie ludzkim) fakt.

Dokonawszy przeglądu wybranych koncepcji rozumienia (jako: przejścia od znaku do tego, co oznaczone; przejścia od ekspresji do tego, co ona wyraża; ujawnienia związku między składnikiem i całością celową, do której składnik należy) pod kątem potrzeb hi-

⁷⁶ Zob. L. KOŁAKOWSKI: *Rozumienie...*, s. 230–231.

⁷⁷ Ibidem, s. 236.

⁷⁸ Ibidem, s. 228.

⁷⁹ Ibidem, s. 229. Czytamy dalej: „[...] ten sam fakt, zrozumiały jako zachowanie czyjeś, nie jest przez to samo jeszcze zrozumiały jako wydarzenie w historii; działania czyjekolwiek, również wtedy gdy są w swoich podmiotowych – świadomych czy nieświadomych – motywacjach zrozumiałe, stanowią fakty, których sensowność ze względu na historię jest dopiero przedmiotem pytania”. Ibidem.

storiografii rozumiejącej, autor *Głównych nurtów...*, stojąc — zaznaczmy raz jeszcze — na stanowisku historyzmu, doszedł do sceptycznych wniosków co do możliwości uprawiania jej z intencją odkrycia sensu dziejów. Pisał: „Historii niepodobna rozumieć z niej samej jako języka, ponieważ historia nie zawiera znaków. Historii niepodobna rozumieć jako ekspresji, jeśli nie przyjmimy pozahistorycznej instancji, której intencje ekspresyjne wyrażają się w wydarzeniach. Historii niepodobna rozumieć jako struktury znaczącej, jeśli nie założymy pozahistorycznej esencji, która wcieliła się w jej przebiegi. Z punktu widzenia historyzmu, historia jest tedy niezrozumiała i niesensowna. Trzeba aktem wiary filozoficznej wykroczyć poza historię, jeśli chce się nadać jej sens, trzeba uznać świat możliwości, który jest przed-empiryczny (transcendentny lub transcendentalny), a któremu empiryczna historia nadaje ciało, czyni go realnością. Trzeba, innymi słowy, przyjąć odróżnienie możliwości od aktualności w sensie leibnizjańskim. Inaczej historia jest nieznacząca, jest procesem naturalnym tak samo jak ewolucja układów gwiazdnych i tak samo nie poddającym się rozumieniu”⁸⁰.

Barbara Skarga, komentując rozważania zawarte w *Rozumieniu historycznym...* (których wnioski powtarza i rozszerza wprost — *a fortiori* — na dzieje idei filozoficznych dwadzieścia lat późniejszy szkic *Fabula mundi i nos Kleopatry*⁸¹), uznała je za „odrzućcenie historyzmu jako stanowiska samounicestwiającego się”⁸². Można jednak powiedzieć, że tyleż mamy tu do czynienia z odrzuceniem skrajnego historyzmu, co — zgodnie z ogólną intencją *Kultury i fe-tyszy* — z próbą zdania sobie sprawy z konsekwencji, jakie wynikają z faktu, że jesteśmy uwięzieni w historii, także wówczas, gdy ją samą jako całość próbujemy zrozumieć. Kołakowski, na co sam zwracał uwagę, opisywał w *Rozumieniu...* wynikającą stąd nieuchronną alternatywę: „[...] albo przyjmujemy punkt widzenia autentycznego historyzmu i tym samym uczynimy historię totalnie niesensowną, ale za to zyskujemy poczucie świadomości bez złudzeń, świadomości wolnej od wiary; albo podejmiemy ideę historii sensownej dzięki świadomemu projektowi, który, rzutowany w przeszłość, uczyni ją zrozumiałą”⁸³. Projekt ten jednak, którego sami jesteśmy twórcami — wyraz nadziei i wiary — jest decyzją,

⁸⁰ Ibidem, s. 236.

⁸¹ L. KOŁAKOWSKI: *Fabula mundi i nos Kleopatry*. W: IDEM: *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*. Londyn 1984.

⁸² Zob. B. SKARGA: *W rozterce między „historią świętą” a nosem Kleopatry*. W: *Obecność. Leszkowi Kołakowskiemu w 60. rocznicę urodzin*. Londyn 1987, s. 47.

⁸³ L. KOŁAKOWSKI: *Rozumienie...*, s. 237.

której nie sposób uprawomocnić naukowo. Skargę niepokoiło, że Kołakowski postawił czytelnika przed wyborem w ramach alternatywy, której oba elementy są – jej zdaniem – nie do przyjęcia z punktu widzenia rygorów nauki. Wydaje się jednak, że autor *Głównych nurtów...* – i tę paralełę Skarga oczywiście dostrzegła – jak Ricoeur, wskazuje tylko granice naszego rozumienia historii: z jednej strony zrozumiałość wyłącznie historycznego detalu (Ricoeurowską *osobliwość*), z drugiej – zrozumiałość całości dziejów, ale oparta na arbitralnym projekcie (Ricoeurowski *system*). Faktycznie między tymi granicznymi punktami porusza się zawsze historyk, jego ujęcia zatem – i tu Skardze trzeba przyznać rację – są permanentnie niekonsekwentne względem owych skrajności.

Wszelako Kołakowskiemu, podobnie jak Baczce i innym warszawskim historykom idei, najbliższy był wówczas, jak się zdaje, mimo wszystko historyzm jako perspektywa rozumienia filozoficznej przeszłości. Świadomy wszakże nieusuwalnej antynomii badań historycznych, nie tracił z oczu konieczności nieustannej konfrontacji badanego detalu z zaprojektowaną całością, której stanowi część (tylko w ten bowiem sposób staje się on zrozumiały), choć tej całości nie daje się ustanowić – i stąd tylko projektujący jej charakter – bez zrozumienia detalu. Miał też świadomość nieusuwalnego osadzenia historyka w jego teraźniejszości, nieuchronnej zatem aspektowej aktualizacji badań historycznych, łagodzącej historyzm, a wyrażającej się w tym, że badacz patrzy w przeszłość przez pryzmat własnego doświadczenia i odpowiednich dla jego wyrażenia (opisu) kategorii.

Barbara Skarga zwróciła uwagę na inną jeszcze kwestię, którą trzeba tu podjąć. Piszac o recepcji *Rozumienia...* w latach sześćdziesiątych, akcentowała jego prowokujący i obrazoburczy charakter, godzący w marksistowskie dogmaty. Kołakowski bowiem, rozpatrując koncepcję historii jako diachronicznej i teleologicznej struktury, której zrozumiałość uzyskuje się dzięki odniesieniu części do całości („fragmentu” do struktury), stwierdzał, że musi taka konstrukcja zakładać „nieempiryczną potencję” – jeden z wariantów „esencji człowieczeństwa” – która nieuchronnie aktualizuje się w dziejach i stanowi układ odniesienia w poszukiwaniu sensu empirycznych zdarzeń. Wskazał przy tym Hegla, Marksa i Husserla jako reprezentatywnych przedstawicieli takiego stanowiska, których mimo wszystkich różnic łączy, jego zdaniem, antyhistoryzm, wyrażający się ostatecznie tym, że wszyscy uprawiają jakiś rodzaj historiografii transcendentalnej, nieempirycznej, która ujawnia nie tyle fakty, ile to, co w dziejach zajść musiało jako etap realizacji zakładanej *esencji*; piszą zatem nie historię, lecz „auto-

biografię ducha”⁸⁴. W rzeczy samej, dopatrzenie się antyhistoryzmu u Marksa, skonfrontowanie i aspektywne zrównanie go z filozofami tradycyjnie określanymi jako idealiści – wszystko to godziło w obowiązujące stereotypy.

Rewizjonizm i historia filozofii

W przywołanym wcześniej wywiadzie Jerzy Szacki w ten sposób wyjaśniał opowiedzenie się warszawskich historyków idei po stronie historyzmu w sensie perspektywy rozumienia przeszłości: „Historyzm jako opcja generalna był z oczywistych względów atrakcyjny jako droga przywrócenia do życia wyklętych do tej pory pisarzy, przemilczanych do tej pory pytań (w historii jest miejsce na wszystko), jako droga do zastąpienia spetryfikowanych »postępowych tradycji« oglądem dziedzictwa jako takiego i, wreszcie, jako droga do przedstawienia »jedynie słusznej« doktryny jako fenomenu historycznego, jak każdy inny”⁸⁵. Zwrot w tym kierunku zapowiadał już niewątpliwie artykuł Bronisława Baczki i Leszka Kołakowskiego z roku 1954, dotyczący problemów metodologicznych badań filozoficznej tradycji socjalizmu. Postulował on – przypomnijmy – rewizję *zasady partyjności*, a w konsekwencji – odejście od prezentystycznej i teleologicznej perspektywy uprawiania historiografii z punktu widzenia marksizmu, jako zwieńczenia dziejów filozofii, zgłaszał potrzebę maksymalnego poszerzenia przestrzeni badawczej tej tradycji i konieczność uwzględnienia *stricte* teoretycznej perspektywy, bez której analizy genetyczno-funkcjonalne zawieszone są w próżni. W pełni dojrzałą natomiast artykulacją tych dążeń był szkic Baczki *Kryptoproblemy i historyzm*, w którym – jeśli spojrzeć z perspektywy doświadczeń okresu stalinowskiego – teza o potrzebie opracowania nieistniejącej *de facto* historii marksizmu mówi, jak zauważa Szacki, nie

⁸⁴ Ibidem, s. 233–235, zob. B. SKARGA: *W rozterce...*, s. 45.

⁸⁵ *Bez recept...*, s. 37. Tego samego zdania był A. Walicki: „Podejście historyczne, wraz z jego nieuniknionym składnikiem historycznej względności, wydawało się nam bardziej wiarygodną bronią przeciw wszelkim postaciom dogmatyzmu niż zastępowanie jednej dogmatycznej teorii inną. Inaczej mówiąc, historyczność stała się dla nas antidotum na skostniałe, zreifikowane formy myślenia dogmatycznego, czy to marksistowskiego, czy niemarksistowskiego”. Zob. A. WALICKI: *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła historii idei*. „Aletheia” 1987, nr 1, s. 123.

tylko o samej konieczności wypełnienia luki, lecz także wskazuje perspektywę, w jakiej marksizm trzeba rozpatrywać, by zrozumieć jego filozoficzną swoistość – historyzm⁸⁶. W jego świetle, zdaniem autora *Kontrrewolucyjnych paradoksów...*, poszukiwane ujęcie dziejów marksizmu zyskuje filozoficzny wymiar – staje się wręcz „filozofią samą”; orientuje się bowiem nie na proces kształtowania doktryny, która swój skończony i nienaruszalny kształt osiągnęła w ramach marksizmu-leninizmu, lecz rekonstruuje marksizm przez odnalezienie go w historii. Okazuje się wówczas marksizm nie zbiorem dogmatycznych tez, lecz „pewną całościową perspektywą», w której bywają akceptowane tezy rozmaite”⁸⁷. Studium historyczne prowadzone z pozycji historyzmu staje się w ten sposób formą kształtowania autentycznej filozoficznej tożsamości, ujawniając cechy nieuchwytnie w analizach doktrynalnych. Baczko – komentował *Kryptoproblemy...* Andrzej Walicki – uważał historyzm (w znaczeniu hermeneutyki historycznej) „za najlepszy środek zdobycia samoświadomości i tym samym przewyciężenia »ideologicznych alienacji«”⁸⁸. Chodziło o to ostatecznie, by pokazać filozofię (marksizm) jako fenomen ludzki – sposób przeżywania przez człowieka siebie samego i świata, nie zaś jako etap lub cel koniecznego rozwoju doktryny.

Można powiedzieć, że tak jak *Kryptoproblemy...* najczytelniej artykułowały rewizjonistyczny w swej wymowie program badań dziejów marksizmu – program mający charakter *par excellence* filozoficzny – tak prace Leszka Kołakowskiego najpełniej wcieliły go w życie.

Otóż Walicki w artykule *Marksistowska filozofia w PRL w świetle osobistych wspomnień* wyraził pogląd, że największym osiągnięciem filozoficznym rewizjonistycznego marksizmu lat pięćdzie-

⁸⁶ J. SZACKI: *Historia zamiast doktryny*. „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2009, nr 4, s. 108–109. (Pierwodruk w: „Studia Filozoficzne” 1966, nr 4, s. 155–162). Zob. także: A. WALICKI: *Leszek Kołakowski...*, s. 123.

⁸⁷ J. SZACKI: *Historia...*, s. 109. Baczko pisał: „W praktyce okazuje się zatem, że zakres twierdzeń uznanych za »fundamentalne« i »elementarne« nie tylko jest historycznie zmienny, ale że w tym samym okresie różni ludzie uważający się za marksistów nie są co do tego bynajmniej zgodni. Doniosłość niejednej tezy dla rozwoju i wzbogacenia danej doktryny filozoficznej ujawnia dopiero rozwój historyczny w wiele lat po pojawieniu się tej tezy”. Zob. B. BACZKO: *Kryptoproblemy i historyzm*. W: IDEM: *Człowiek i światopoglądy*. Warszawa 1965, s. 388.

⁸⁸ A. WALICKI: *Leszek Kołakowski...*, s. 123. Dalej czytamy: „Wynikało stąd, że marksizm, aby przewyciężyć swą dogmatyczną samoalienację, musi posiadać historyczną świadomość samego siebie, świadomość swej historyczności, która nie może zakrzepnąć w zamknięty i arogancko pewny siebie teoretyczny system”. Ibidem.

siątych w Polsce była opublikowana w 1959 roku rozprawa Leszka Kołakowskiego *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy*⁸⁹. Tekst ten podważał – jego zdaniem – dogmatyczną wykładnię marksizmu u samych podstaw: obnażał wieloznaczność Leninowskiej „teorii odbicia” oraz naturalistycznej (post-Darwinowskiej) interpretacji doktryny znanej z prac Engelsa. Dowodził jednak nade wszystko, że klasycznej definicji prawdy oraz koncepcji prawdy *obiektywnej* nie sposób pogodzić z autentycznym marksizmem. Marks bowiem zakładał, że wszelkie poznanie wypływa z uwarunkowanej historycznie i społecznie praktyki ludzkiej, fakt ten zaś – twierdził, zdaniem Walickiego, Kołakowski – przekreśla możliwość „czystej” i niehistorycznej teorii poznania. Poznanie bowiem, wedle filozofa z Trewiru, jest „społecznie subiektywne”. Nie istnieje w związku z tym żaden „epistemologiczny absolut”, a Kantowskie pytanie o „rzeczy same w sobie” jest o tyle źle postawione, że wyłącznie „rzeczy dla nas” mogą mieć pojęciowe odpowiedniki. „Oczywiste jest, że marksizm tak pojęty – podsumowywał Walicki wywody Kołakowskiego – (w przeciwieństwie do »teorii odbicia«) jest w filozofii stanowiskiem pokantowskim”⁹⁰. Wniosek ten wsparł Walicki cytatem z omawianego tekstu: „Jedna z podstawowych idei Kanta – pisał w nim Kołakowski – została zachowana: przekonanie, że przedmiotu nie da się pojąć bez konstruującego go podmiotu. Ale »podmiot« może być pojęty tylko jako podmiot społeczny, a »przedmioty« nie są już przeciwstawione światu metafizycznemu, o którym nie wiedzielibyśmy nic prócz tego, że istnieje [...]”⁹¹. Marksowska epistemologia ujmuje naturę jako produkt ludzki – wytwór świadomości (roзумu praktycznego)⁹². Nie ma zatem myślenia izolowanego od praktyki, która determinuje

⁸⁹ Zob.: A. WALICKI: *Marksistowska filozofia w PRL w świetle osobistych wspomnień*. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2007, nr 3, s. 259–261; L. KOŁAKOWSKI: *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy*. W: IDEM: *Kultura...*, s. 43–82. (Pierwodruk rozprawy Kołakowskiego ukazał się w: „Studia Filozoficzne” 1959, nr 2).

⁹⁰ A. WALICKI: *Marksistowska filozofia...*, s. 259–260. Zob. L. KOŁAKOWSKI: *Karol Marks...*, s. 57–60.

⁹¹ A. WALICKI: *Marksistowska filozofia...*, s. 259. Por.: L. KOŁAKOWSKI: *Karol Marks...*, s. 58; W. KARPINSKI: *Leszek Kołakowski: szkic do portretu*. W: IDEM: *Herb wygnania*. Warszawa 1998, s. 103–104.

⁹² Zob. L. KOŁAKOWSKI: *Karol Marks...*, s. 53–54. Czytamy tu: „Poczynając od chwili, kiedy człowiek [...] zaczyna intelektualnie panować nad światem rzeczy, to znaczy od chwili, gdy rozporządza narzędziami, które je mogą organizować i organizację tę wyrażać w słowach, znajduje on świat ów już zbudowany i zróżnicowany nie wedle jakiejś rzekomej klasyfikacji naturalnej, ale wedle klasyfikacji narzuconej przez potrzebę praktycznej orientacji w środowisku”. Zob. także ibidem, s. 62.

pracę intelektualną. Ujęcie świata jako produktu ludzkiego przez Marksa uznał Kołakowski za „akt społecznego *quasi-cogito*”, które nie wymaga teoretycznych uzasadnień, gdyż nie jest teoretyczną tezą, lecz „stanem społecznej świadomości”, która utwierdza w ten sposób własną autonomię⁹³.

Kołakowski w swoich analizach szedł zatem Kantowskim tropem interpretacji marksizmu, dystansując się od ujęć ortodoksyjnych. *Es post* też – czemu dał wyraz w nocie dołączonej do przedruku rozprawy w zbiorze *Kultura i fetysze* – zdał sobie sprawę, że nie był na tej drodze odosobniony, a co za tym idzie, do jakiego stopnia – jak pisał – jego interpretacja Marksa nie była nowością. Zdaniem Walickiego, lektura dzieł Antonia Gramsciego uświadomiła mu, że i Gramsci uważał marksizm w zakresie różnych kwestii epistemologicznych za „produkt rozwoju, a zarazem przezwyciężenia nowoczesnej filozofii subiektywistycznej”⁹⁴. W *Głównych nurtach...* zaś wskazał i omawiał innych jeszcze, tym razem polskich interpretatorów Marksa, którzy szli w analogicznym kierunku. Przede wszystkim Kazimierza Kelles-Krauza, który na początku XX wieku, idąc za Stanisławem Krusińskim i Ludwikiem Krzywickim – w duchu hasła „powrotu do Kanta” – ujmował proces poznania jako zjawisko historyczne i społeczne, w kwestii zatem genezy poznania chciał „stanowisko krytyczne uspołecznici”⁹⁵.

Wyeksponowane w ten sposób historyczne podejście do marksizmu, czyli umieszczenie go w planie dziejów filozofii niemieckiej XIX wieku, stanowiło niewątpliwie alternatywę dla ogólnie wówczas przyjętych wykładni marksizmu, a zarazem, jak pisał Walicki, rys charakterystyczny postawy badawczej warszawskich historyków idei⁹⁶. Zastosował je Kołakowski także później, a zarazem i w pełni rozwinął, wydając już na emigracji *Główne nurty marksizmu*. Dziś nie widzimy w tym podejściu nic szczególnego. Ale przyjęcie takiej perspektywy pod koniec lat pięćdziesiątych – gdy tekst o Marksowskiej koncepcji prawdy był pisany – uznać

⁹³ Ibidem, s. 69–70.

⁹⁴ Ibidem, s. 81.

⁹⁵ L. KOŁAKOWSKI: *Główne nurty...*, T. 3, s. 221–222. Zob. także A. WALICKI: *Marksistowska filozofia...*, s. 260. Walicki, komentując badania Kołakowskiego, pisał między innymi: „Materializm historyczny stawał się w tym ujęciu określoną teorią poznania: teorią fenomenalistyczną (»subiektywistyczną«), ponieważ wynikało z niej, że wszelkie poznanie uwięzione jest w świecie podmiotowym (aczkolwiek jest to podmiotowość zbiorowa, społeczna); aktywistyczną, ponieważ uwydatniała czynną rolę podmiotu w ukierunkowywaniu poznania i selekcjonowaniu danych doświadczenia; historyczną i socjologiczną, ponieważ kładła nacisk na historyczne i społeczne uwarunkowania procesów poznawczych”.

⁹⁶ Zob. A. WALICKI: *Leszek Kołakowski...*, s. 122.

trzeba za akt intelektualnej odwagi, na który stać było tylko najbardziej niezależnych badaczy, wyraz przeciwstawienia się dominującej ortodoksji, a przede wszystkim za narzędzie rewizji dogmatycznych i ahistorycznych ujęć wcześniejszych⁹⁷. Kołakowski pokazywał bowiem – i był to jeden z głównych wniosków rozprawy – że powstający marksizm sformułował projekt teorii poznania, który w toku ewolucji nurtu zastąpiony został odmienną interpretacją Engelsa, a przede wszystkim Leninowską teorią odbicia oraz koncepcją świadomości „kopiującej i naśladowącej rzeczywistość”⁹⁸; nie da się zatem utrzymać tezy o nienaruszalnej jedności myśli wszystkich klasyków.

Warto wskazać trzy osobliwości tej interpretacji, odsyłające do tropów interpretacyjnych i przemyśleń podejmowanych przez Kołakowskiego wcześniej. Dostrzegł on mianowicie, po pierwsze, że Marksowska koncepcja człowieka poznającego okazuje się w sensie teoretycznym pokrewna analogicznym koncepcjom Spinozy i Bergsona; łączyć ją zatem można z doktrynami, w których zdogmatyzowany marksizm współczesny nie upatrywał raczej swoich źródeł i inspiracji. Zdaniem Kołakowskiego, „wizja świata” przedstawiona w *Rękopisach* stanowi konsekwencję rozpatrywania praktycznych działań człowieka „jako czynnika, który określa jego zachowanie jako istoty poznającej”⁹⁹. Przywołanie Spinozy i Bergsona w tym kontekście odsyła zatem do tezy o prymacie rozumu praktycznego w filozofowaniu, prymacie, który ujawniała zarówno doktryna Spinozjańska ujęta jako filozoficzna teoria autonomizacji człowieka, jak i (jeszcze czytelniej) Bergsonowska krytyka deformującej roli intelektu w poznaniu, którą Kołakowski analizował w szkicu *Bergson – antynomia praktycznego rozumu* z 1957 roku, stanowiącym przedmowę do powojennego wydania *Ewolucji twórczej*. Kołakowski przekonywał tu, że krytyka ta odpowiada naczelnej tendencji pism młodego Marksa w tym sensie, że obaj (Bergson i Marks) traktują poznanie i jego rezultaty – obraz świata i życia codziennego – jako wytwór społecznego rozumu praktycznego¹⁰⁰.

⁹⁷ Por. Z. KUDEROWICZ: *Marksizm...*, s. 43–50. Kazały one widzieć w marksizmie punkt Ω dziejów filozofii, wytwór konieczności historycznej, doktrynę przy tym *jakościowo* odmienną od wszystkiego, czego w filozofii dokonano wcześniej, a co za tym idzie – i z niczym nieporównywalną. A. Żdanow, za Leninem, postulował tylko jedną perspektywę ujęcia dziejów filozofii: perspektywę sporu materializmu z idealizmem rozumianą jako droga dochodzenia do marksizmu, ujętego w skodyfikowanej postaci jako marksizm-leninizm.

⁹⁸ L. KOŁAKOWSKI: *Karol Marks...*, s. 79.

⁹⁹ Ibidem, s. 49. Chodzi o *Rękopisy...* Marksa z 1844 roku.

¹⁰⁰ L. KOŁAKOWSKI: *Bergson – antynomia rozumu praktycznego*. W: IDEM: *„Pochwała...”, T. 1*, s. 155.

Po drugie, znacząca wydaje się także specyfika i kierunek historycznych analiz Kołakowskiego. Otóż w rozprawie *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy* historyczne podejście zostało zastosowane do interpretacji marksizmu na *stricte* teoretycznej płaszczyźnie epistemologicznego sporu o prawdę, sporu, który dla marksizmu-leninizmu był już dawno rozstrzygnięty przez Leninowską „teorię odbicia” na rzecz koncepcji klasycznej. W ten sposób wskazana została możliwość i potrzeba zarazem interpretowania marksizmu — a przynajmniej pewnych elementów doktryny — przede wszystkim kontekstem rzeczywistego rozwoju filozoficznej teorii; możliwość marginalizowana lub bagatelizowana w ramach podejść ortodoksyjnych, które preferowały (by nie powiedzieć: absolutyzowały) strategie interpretacyjne o charakterze genetyczno-funkcjonalnym — strategie eksponujące przede wszystkim społeczne podłoże wiedzy¹⁰¹. Kołakowski potwierdzał w ten sposób stanowisko zajmowane we wczesnych pracach — przekonanie o względnej autonomii filozoficznego dyskursu — czyli niemożność wyjaśnienia wszystkich elementów badanej doktryny kontekstem uwarunkowań zewnętrznych, które eksponowało materialistyczne tłumaczenie rozmaitych twórców kultury; co więcej, przekonanie, że dopiero z punktu widzenia analiz teoretycznej zawartości danej doktryny możliwa jest adekwatna interpretacja jej społecznej genezy i funkcji.

Po trzecie, obecny w epistemologii młodego Marksa motyw ciągłości tworzenia świata w poznaniu miał konsekwencje istotne dla rozumienia specyfiki poznania historycznego — jego obiektywności i uwarunkowań pracy historyka. Epistemologiczne stanowisko Marksa — jeśli je przyjąć — każe uznać „poznanie historyczne za funkcję zadań narzuconych badaczowi przez *jego epokę*”¹⁰². Z tego punktu widzenia nie sposób zaś wierzyć w możliwość użycia bezwzględnie definitywnego i nieprzekraczalnego obrazu przeszłości. Kołakowski powoływał się tu na doświadczenia historii idei, która dostarcza — powiada — różnorodnych (koherentnych i niesprzecznych) interpretacji tych samych zjawisk oraz przypisuje myślicielom przeszłości pytania, których oni sami sobie nie stawiali, a które badacz współczesny uznaje za ważne z punktu widzenia jego czasów. W badaniu problemów posługuje się przy tym historyk pojęciami ukształtowanymi współcześnie, innymi zatem

¹⁰¹ Napięcie i rozbieżność między obu perspektywami interpretacyjnymi przedstawił Marek SIEMEK we wstępie do książki *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*. Warszawa 1977, s. 7–8.

¹⁰² L. KOŁAKOWSKI: *Karol Marks...*, s. 71.

od tych, które zastaje w badanych tekstach¹⁰³. Aparat pojęciowy zmienia się ponadto w zależności od epok historycznych, ale i różnicuje w tej samej epoce, zależnie od środowiskowo uwarunkowanych przekonań światopoglądowych¹⁰⁴. Jeśli zatem różne interpretacje spełniają warunki technicznej poprawności, to wybór między nimi jest w istocie wyborem określonego światopoglądu (systemu wartości), stanowiącego integralny element każdej interpretacji historycznej, a nie wyborem między prawdą i fałszem. Z punktu widzenia tych uwarunkowań — obiektywności totalnej nie sposób osiągnąć. Ustalenia epistemologii Marksa uświadamiają zatem, że historia idei wobec swego przedmiotu znajduje się w analogicznej sytuacji „co gatunek ludzki w stosunku do świata”: nie stwarza go *ex nihilo*, lecz narzuca mu zmienny system cięć i selekcji elementów rzeczywistości historycznej, które badacz nieświadomie hierarchizuje wedle doniosłości. I jest to — powiada filozof — stwierdzenie faktu, nie zaś próba legitymizacji zamierzonej i deformującej zazwyczaj projekcji teraźniejszości w przeszłość, czy też zamierzonej selekcji materiału zgodnie z przyjętą hipotezą.

Problemy te podejmował Kołakowski wcześniej. Ustalenia omawianej rozprawy w kwestiach specyfiki poznania historycznego są jednak o tyle ważne, że tak jak wcześniej filozof kształtował swoje stanowisko, polemizując z metodologią historiografii zdogmatyzowanego marksizmu, tak tutaj powtórzone konkluzje, wsparte nową argumentacją, legitymizuje myśl młodego Marksa. Tym samym zdać sobie można sprawę, jak daleko odszedł marksizm-leninizm od własnych źródeł (uświadomić zatem historyczność marksizmu), postulując historiografię empiryczną wspartą na teorii odbicia. Historia (dzieje) w świetle *Rękopisów* — i tezę tę rozwinie Kołakowski w *Świadomości religijnej i więzi kościelnej...* — jest w istotnym (choć nie każdym) sensie nieempiryczna.

Nie sposób w analizach tego podrozdziału pominąć *Głównych nurtów marksizmu*. Andrzej Walicki uznał je za najwybitniejsze dzieło polskiego marksizmu, którego pierwszy tom: *Powstanie* — w pierwotnej wersji napisany w 1968 roku w Polsce — „rozwinia

¹⁰³ Ibidem, s. 73. Dalej tu czytamy: „Jego aparat pojęciowy jest inny i inna jest hierarchia ważności, jaką przypisuje problemom; »découpage«, jakiego dokonuje na przedmiocie swych badań, nie jest więc nigdy »naturalny«, czyli zgodny z tym, jakiego dokonywał sam autor badany: jest on narzucony przez używane narzędzia i w tym sensie sztuczny”. Zob. także: L. KOŁAKOWSKI: *Banał Pascala*. W: IDEM: *„Pochwała...”, T. 1*, s. 112. Czytamy w *Banale...*, że historyk ma prawo stawiać przed sobą zadanie lepszego zrozumienia pisarza, niż on sam siebie rozumiał. L. STRAUSS określił takie podejście badawcze jako „historycystyczne” w *O tyranii*. Tłum. P. ARMADA, A. GÓRNIŚIEWICZ. Kraków 2009, s. 25.

¹⁰⁴ Ibidem, s. 74–75.

myśl »rewizjonistycznego« okresu twórczości autora»¹⁰⁵. Warto w związku z tym zwrócić uwagę na intencje i założenia teoretyczne tej monografii. Otóż w pierwotnym zamyśle miał to być podręcznik dziejów marksizmu jako doktryny filozoficznej, pisany w formie eseju i nieroszczący sobie pretensji do bezstronności – wyrażający zatem poglądy oraz skłonności autora, który przyjmuje własne zasady interpretacji i nie tai zajmowanego stanowiska, prezentując je w wyodrębnionych partiach tekstu. Kołakowski zdawał sobie przy tym sprawę, że pisanie historii doktryny, a więc ekspozowanie *stricte* teoretycznych kwestii w oderwaniu od kontekstu uwarunkowań zewnętrznych filozofowania, jest trudne w przypadku marksizmu, który stanowił zaplecze ideologiczne rozmaitych ruchów społecznych i w ten sposób angażowany był w walkę polityczną oraz przez nią kształtowany. Kontekst ten stanowił jednak wątek poboczny rozważań poświęconych przede wszystkim problematyce filozoficznej.

Konstruując pod tym kątem w pierwszych partiach książki historyczną przestrzeń, w której osadzony został marksizm jako wielopostaciowe zjawisko historycznofilozoficzne, Kołakowski odwołał się nie w sensie genetycznym, lecz hermeneutycznym do sięgającej starożytności tradycji dialektyki, jako narzędzia rozumienia rzeczywistości, i do tradycji soteriologii neoplatońskiej, łącząc oba konteksty. Nie było to zatem szukanie prehistorii ruchu – marksizmu przed Marksem – lecz niezbędnego układu odniesienia umożliwiającego zrozumienie marksizmu przez umieszczenie go w planie dziejów europejskiej kultury umysłowej jako odpowiedzi na fundamentalne pytania, które filozofia od wieków, w ciągle nowych wersjach stawia¹⁰⁶. Ta rozległa perspektywa historyczna tworzyła nieprzypadkową, rzec można, projektującą koncepcję dziejów samego nurtu. Kołakowski stwierdzał wszakże przy tym rzecz niezwykle ważną, która odsyła do jego wcześniejszych rozważań: historycznej relatywizacji celującej w owe „odwieczne pytania filozofii” nie można absolutyzować (uznać za program badawczy); choć jest niezbędnym zabiegiem na drodze rozumienia przeszłości, nie można jednak w takim „odwiecznym” kontekście historycznych filozofii całkowicie rozpuścić: „[...] historia filozofii – pisał – przestałaby istnieć, gdyby takie redukcje były możliwe, każda formacja filozoficzna zostałaby pozbawiona swej swoistości i związku z własną epoką”¹⁰⁷. Odnosić trzeba zatem badaną dok-

¹⁰⁵ A. WALICKI: *Marksistowska filozofia...*, s. 274.

¹⁰⁶ L. KOŁAKOWSKI: *Główne nurty...*, T. 1, s. 11–12.

¹⁰⁷ Ibidem, s. 12.

trynę, w tym wypadku marksizm, do pytań „odwiecznych”, trzeba ją jednak także rozpatrywać w jej swoistości.

Granice pojmowania przeszłości wskazane w *Rozumieniu historycznym...*? Wydaje się, że tak, tylko w nowym naświetleniu, które ukazuje je jako specyficzne, ograniczające się reguły badawcze. Z tej perspektywy lepiej też rozumiemy zastrzeżenia Barbary Skarżi, zaniepokojonej nihilistycznymi konsekwencjami wyboru między arbitralnym projektem dziejów a radykalnym historyzmem. Uświadamiamy sobie jednak, że Kołakowski dostrzegał niebezpieczeństwa obu „skrajnych form historycznego nihilizmu”: programowej redukcji każdej historycznej myśli do zawsze tych samych pytań lub maksymalnego skupienia się na osobliwości badanego zjawiska. Pisał: „Refleksja historyczno-filozoficzna musi korzystać z dwóch ograniczających się wzajem reguł: jedna każe rozumieć istotne pytania każdego filozofa jako warianty tej samej interesowności umysłu ludzkiego, zwrócone ku tym samym, nieodmiennym okolicznościom życia, jakie spotyka nasz rozum; druga zaleca troszczyć się o uchwycenie maksimum historycznej swoistości każdej formacji umysłowej badanej czy każdego faktu historyczno-filozoficznego, opisać najdokładniej jego więzi z niepowtarzalną sytuacją tej epoki, która filozofa wydała i którą on sam współtworzył”¹⁰⁸. Obie reguły – z powodu braku kryteriów ich koordynacji – są kłopotliwe, gdy chce je uzgodnić; gdy zaś kierować się tylko jedną z nich, stają się niebezpieczne. Historyk zatem zdany jest ostatecznie na „chwijną intuicję”, regulatywne i instrumentalne traktowanie tych zasad, wystrzegać się natomiast powinien czynienia z nich autonomicznych programów badawczych. Kołakowski, jak pisał, próbował uniknąć „obu nihilistycznych skłonności”, starając się centralne myśli Marksa zrozumieć w kontekście tradycyjnych pytań filozofii (tradycji soteriologii neoplatońskiej), osadzić je w ten sposób w dziejach kultury i ukazać jako nowy jej etap, nie tracąc przy tym z oczu tego, co w nich niepowtarzalne i zrozumiałe w kontekście jego epoki. Znamienne jest pod tym względem pierwsze zdanie Wstępu: „K a r o l M a r k s był filozofem niemieckim”. Wyrażało ono świadomie zajęte stanowisko interpretacyjne. Osadzało myśl Marksa (Kołakowski uznał marksizm za „projekt filozoficzny, uszczegółowiony w analizach ekonomicznych i w doktrynie politycznej”) – choć nieco inaczej niż rozprawa *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy* – w kontekście dziejów filozofii niemieckiej, sytuacji wyjściowej upatrując w zastanym przez filozofa z Trewiru dziedzictwie filozofii heglowskiej i jego rozpadzie.

¹⁰⁸ Ibidem.

Zdaniem Walickiego, rewizjonistycznym rysem tego ujęcia było oparcie interpretacji na „odróżnieniu antropocentrycznego marksizmu Marksa od naturalistyczno-ewolucjonistycznej wykładni Engelsa” oraz uznanie marksizmu za rodzaj historystyczno-praktycznej teorii wiedzy (unieważniającej „klasyczną definicję prawdy”) w przeciwieństwie do Leninowskiej teorii odbicia, z jej roszczeniami do ujęcia prawdy jako „obiektywnej” i „absolutnej”¹⁰⁹. Kołakowski zakładał, że zarówno chronologicznie, jak i logicznie punktem wyjścia marksizmu była antropologia, a ośrodkową kwestią, wokół której krążyła myśl Marksa, było stale ponawiane pytanie: „[...] w jaki sposób uniknąć alternatywy: utopia albo fatalizm historyczny?”¹¹⁰. Dzieje nurtu ujmował przy tym z perspektywy krytycznej historii idei, charakteryzując dążenia tej dyscypliny – także zatem swoje własne – następująco: „Pytanie, które stawia sobie historyk idei, nie powinno [...] polegać na konfrontacji esencji pewnej idei z jej egzystencją praktyczną w postaci ruchów społecznych. Powinniśmy raczej pytać, w jaki sposób i w wyniku jakich okoliczności pierwotna idea zdolna była patronować tylu i tak różnym, wzajem ze sobą wojującym siłom? Czy i co było takiego w owej idei pierwotnej, w jej dwuznacznościach, w jej konfliktowych tendencjach, co umożliwiło taki właśnie jej rozwój późniejszy?”¹¹¹. By to ustalić, historyk idei umieścić się powinien na zewnątrz ideologii. Nie umieszcza się jednak na zewnątrz kultury, zwłaszcza gdy chce badać idee, które wciąż kształtują światopoglądy. Tak uprawiana historia idei staje się samokrytyką kultury.

Kołakowski proponował w związku z tym zastosowanie do rozumienia marksizmu punktu widzenia, który w *Doktorze Faustusie* przyjął Tomasz Mann, rozważając stosunek kultury niemieckiej do nazizmu. Książką tą, jego zdaniem, odpowiadał Mann na pytanie: jakie składniki kultury niemieckiej mogły wygenerować z siebie takie zjawiska jak nazizm i ruch hitlerowski? „Pytania pod adresem Marksa i marksizmu – pisał filozof – muszą być analogiczne i w tym sensie wykład niniejszy nie jest tylko opisem historycznym, ale także próbą refleksji nad dziwnymi losami idei, która zaczęła się od prometejskiego humanizmu i skończyła monstrialnościami stalinowskiej tyranii”¹¹².

¹⁰⁹ A. WALICKI: *Marksistowska filozofia...*, s. 274.

¹¹⁰ L. KOŁAKOWSKI: *Główne nurty...*, T. 1, s. 9–10.

¹¹¹ Ibidem, s. 7.

¹¹² Ibidem, s. 8.

Historiografia ekspresjonistyczna

W słowie do czytelników drugiego wydania *Świadomości religijnej i więzi kościelnej* Leszek Kołakowski uznał rozsiane w książce noty metodologiczne za jeden z mankamentów tej pracy, efekt ulegnięcia francuskiej modzie intelektualnej na rozważania metodologiczne w obrębie humanistyki. Nie usunął ich jednak z drugiej edycji dzieła, gdyż, jak pisał, zbyt silnie związane były owe noty z wywodem merytorycznym¹¹³. „Mankament” ten sprzyja wszakże przeprowadzanej analizie. W *Świadomości...* bowiem wielowątkowe rozważania teoretyczno-metodologiczne, które podejmował filozof przy różnych okazjach wcześniej, osiągają swoistą kulminację właśnie w sensie przystawania do prowadzonych badań. Poprzednio rodziły się niejako przy okazji prowadzonych studiów, tu stanowią z nimi integralną jedność, czyniąc zadość postulatowi interferencji metody i opracowywanego materiału. Myśl Kołakowskiego w rozważanym zakresie nie dążyła do opracowania całościowej teorii poznania historycznego, dającej się normatywnie stosować w każdym przypadku. Jak cała jego twórczość, była anty-systemowa¹¹⁴. Ukazywała — i w tym upatrywać można jej centralnej intuicji — przede wszystkim antynomie i aporie rozumienia przeszłości, to zatem, co raczej ogranicza historyka, nie zaś to, co niezawodnie wskazuje mu drogę do wyników ostatecznych i całkowicie obiektywnych. I choć, jak zauważa Andrzej Mencwel, w *Świadomości...* sformułował filozof własny program poznawczy, organizujący jego pracę badawczą, to jednak w swej warstwie teoretycznej był on pomyślany nie jako „szlifowanie narzędzi historycznego opisu”, lecz jako sposób pokazania relacji narzędzi do badanych realiów, a przez to i statusu poznania humanistycznego¹¹⁵.

Otóż genezy badań fenomenu religijności w jego bezwyznaniowej postaci, który stanowi przedmiot *Świadomości...*, szukać można w spinozjańskich studiach filozofa. Konflikt świadomości religijnej i więzi kościelnej, heterodoksji i ortodoksji, religijności autentycznej (wewnętrznej) i ograniczonej doktryną instytucji wyznaniowej — wszystko to uznać można za paralełę analizowanej w *Jednostce i nieskończoności...* antynomii potrzeb emancypacyj-

¹¹³ L. KOŁAKOWSKI: *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*. Warszawa 1997, s. 3. (1. wyd. — Warszawa 1965).

¹¹⁴ Zob. S. BORZYM: *Leszek Kołakowski...*, s. 288.

¹¹⁵ A. MENCWEL: *Dzieło w cieniu*. W: IDEM: *Przedwiośnie czy potop. Studium postaw polskich w XX wieku*. Warszawa 1997, s. 468–469.

nych (indywidualistycznych) i integracyjnych jednostki ludzkiej. Analogie te sięgają wszakże, jak się zdaje, znacznie głębiej – w warstwę strukturalną obu prac. Wprawdzie *Jednostka...* jest monograficzną prezentacją jednej doktryny, *Świadomość...* natomiast analizą wielopostaciowego zjawiska historycznego, ale nie sposób nie dostrzec podobieństwa zastosowanych podejść: koncepcji i sposobu konstrukcji przedmiotu, stosowanych metod (choć *Świadomość...* jest pod tym względem niewątpliwie bogatsza), stylu narracji oraz filozoficznych intencji (celów) i analogicznych trudności warsztatowych. Znaczący pod tym ostatnim względem jest artykuł opublikowany w rok po ukazaniu się *Jednostki...*: *Mistyka i konflikt społeczny. O możliwościach interpretacji mistycyzmu metodami materialistycznego pojmowania dziejów*¹¹⁶. Jego obszernie, kluczowe fragmenty włączył filozof później do pierwszego rozdziału *Świadomości...*, w którym definiował przedmiot pracy, wskazywał cele i uzasadniał przyjęte założenia interpretacyjne. Przywołany artykuł kontynuował niewątpliwie metodologiczną refleksję podjętą w studium filozofii Spinozy. Przede wszystkim konstruował i uzasadniał strategię badania doktryn mistycznych opartą na materializmie historycznym (*Jednostka...* – przypomnijmy – jak *Le Dieu caché...* Goldmanna, zakładała to podejście podczas analizy doktryny filozoficznej jako światopoglądowej ekspresji), ale – co istotne – uwolnionym od manichejskiego podziału na materializm i idealizm; konfrontował ją następnie z psychoanalitycznym podejściem interpretacyjnym, wskazując jego ograniczenia, i formułował wniosek uznający zasadność analiz materialistycznych mistycyzmu jako zjawiska społecznego, które wymaga „wytłumaczenia w sytuacjach historycznych swojego czasu”¹¹⁷. Postulowana strategia, choć wyróżniona, nie determinowała w *Świadomości...* dążeń Kołakowskiego bez reszty. Funkcjonowała w szerszym kontekście badawczym (jako składnik), a jej efektywność uzależniona była od związku z innymi zabiegami interpretacyjnymi, wśród których konstrukcje idealizacyjne nadające sens wyselekcjonowanym faktom i filozoficznie zorientowane analizy doktrynalne odgrywały najistotniejszą, jak się zdaje, rolę. Pełniła ponadto swą funkcję wyjaśniającą poza koncepcją *krypto-problemu* – Kołakowski, zauważał Mencwel, odrzucał w *Świadomości...* rozumienie religii „jako maski czy kostiumu konfliktów

¹¹⁶ L. KOŁAKOWSKI: *Mistyka i konflikt społeczny. O możliwościach interpretacji mistycyzmu metodami materialistycznego pojmowania dziejów*. „Studia Filozoficzne” 1959, nr 3, s. 3–54.

¹¹⁷ Ibidem, s. 29; L. KOŁAKOWSKI: *Świadomość...*, s. 32.

społecznych”¹¹⁸, rozpatrując doświadczenie religijne jako swoiste i nieredukowalne ostatecznie w swej istocie do uwarunkowań (społecznych, historycznych, psychologicznych), choć, trzeba zaznaczyć, analiza tych ostatnich pozwalała je uchwycić i aspektowo zrozumieć w ich genezie i funkcji¹¹⁹.

Komentatorzy pisarstwa Kołakowskiego są zgodni co do filozoficznego charakteru dzieła¹²⁰. Wielostronne studium „próby bezwyznaniowego chrześcijaństwa” (idei religijnych, zakładających trwały antagonizm między podstawowymi wartościami chrześcijaństwa a wspólnotą kościelną) w XVII-wiecznych Niderlandach, z okresu tak zwanej drugiej reformacji, nie wpisywało się – jak sam Kołakowski deklarował – w historię doktryn teologicznych, lecz służyło zarówno uchwyceniu specyfiki, jak i wieloaspektowej analizie nieredukowalnego fenomenu religijności, który, paradoksalnie, najlepiej ukazują drugorzędne z punktu widzenia historii religii postaci i ruchy¹²¹. Książka zakładała bowiem, że owe marginalne zjawiska, w swych skrajnych i schematycznych odmianach, pozwalają ująć te formy religijnej świadomości społecznej, które filozofowie religii ułatwiają refleksję uogólniającą, gdyż urzeczywistniane przez nie ideały religijności „stanowi faktyczną realizację fenomenu religijności w stosunkowo oczyszczonej postaci”¹²².

Filozoficzne cele akcentował zresztą sam autor, zwracając uwagę na czterowarstwową strukturę swej pracy. Pierwsza obejmo-

¹¹⁸ Zob. A. MENCWEL: *Dzieło...*, s. 468.

¹¹⁹ Zob. L. KOŁAKOWSKI: *Świadomość...*, s. 36–37. Kołakowski pisał tu: „Z punktu widzenia materialistycznej interpretacji dziejów można uznać nieredukowalność zjawisk religijnych, uznając zarazem ich wyjaśnialność genetyczną przez inne, w trzech wymienionych znaczeniach [jako skutki, jako środki, jako ekspresje – M.T.]”. Jak sygnalizowałem wcześniej (podrozdział „*Le Dieu caché...*” i *problemy epistemologii historycznej Goldmanna*), stanowisko Kołakowskiego wobec materialistycznej interpretacji wytworów kultury (w tym i zjawisk religijnych) podlegało ewolucji, którą kończy stanowisko zajęte przez filozofa w *Herezji* (Kraków 2010, s. 34–44) oraz *Bóg nam nic nie jest dłużny...* (s. 263). W *Herezji* czytamy o marksistowskim założeniu, że herezja jest wyłącznie wyrazem konfliktu klasowego, iż jest tyleż arbitralne, co absurdałne (s. 35).

¹²⁰ Zob.: A. MENCWEL: *Dzieło...*, s. 471; M. SIEMEK: *Próba filozofii religii*. W: IDEM: *W kręgu filozofów*. Warszawa 1984, s. 112–121; M. KRÓL: *Czego nas uczy Leszek Kołakowski*. Warszawa 2010, s. 77.

¹²¹ Zob.: L. KOŁAKOWSKI: *Świadomość...*, s. 5–6; *Bez recept...*, s. 37; M. SIEMEK: *Próba...*, s. 116.

¹²² L. KOŁAKOWSKI: *Świadomość...*, s. 7. J.A. KŁOCZOWSKI w książce *Wielej niż mit...* uznał to założenie za trwałą „właściwość poglądów Kołakowskiego” – zob. ibidem, s. 102; Kołakowski istotnie, co zauważa Kłoczowski, przyjmuje je także w *Jeśli boga nie ma...*, *O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii* (s. 67).

wała istotne elementy biografii bohaterów, druga, interpretacyjna, scalała „jednostki doktrynalne” w spójne całości, dążąc do formuł uogólniających, pozwalających zrozumieć ich wewnętrzne sprzeczności, trzecia generalizowała „typowe mechanizmy historyczne” (na przykład kontrreformację, ewolucję ortodoksalnej mistyki katolickiej), w które uwikłane były badane doktryny, czwarta wreszcie, filozoficzna właśnie, zawierała „próby czysto fenomenologicznej hermeneutyki”, zmierzającej ostatecznie do sformułowania fundamentalnych antynomii myślenia religijnego¹²³. Tytułowy konflikt świadomości religijnej i organizacji kościelnej, badany w obrębie religijności bezwyznaniowej, nie miał zatem dla Kołakowskiego wymiaru wyłącznie sytuacyjnego, właściwego li tylko ruchom XVII-wiecznej reformacji, lecz wyrażał, jego zdaniem, uniwersalny dylemat każdej zinstytucjonalizowanej religii¹²⁴. Książka zaś, choć skonstruowana przede wszystkim jako studium historycznego zjawiska, ukazanego na wybranych przykładach, w swej zasadniczej intencji poza to studium wykraczała, podporządkowując analizy historyczne uchwyceniu uniwersalnej treści filozoficznej. Przyjrzyjmy się krótko specyfice przygotowawczych zabiegów idealizacyjnych oraz współdziałaniu hermeneutyki historycznej i fenomenologicznej w tej pracy.

Tytułowe przeciwieństwo i odpowiadające mu zjawiska historyczne (z jednej strony dążenia do ograniczenia lub usunięcia pośrednictwa instytucji wyznaniowej między jednostką i Bogiem, mające źródło w subiektywnym doświadczeniu religijnym o charakterze mistycznym, z drugiej – reakcje instytucji przeciw reformującym dążeniom zrewoltowanych jednostek i ruchów) ujęte zostały w idealizacyjny schemat (model) dialektyki (kontr)reformacji. „Schemat ogólny – pisał filozof – jest więc następujący: pewien stan organizacji kościelnej rodzi, jako swą antytezę, ruch reformy; rezultatem konfliktu jest kontrreformacja asymilująca, która w toku swego rozwoju produkuje, jako antytezę kolejną, ruch herezji lub schizmy powstały z przerostu owej reakcji, w założeniu obronnej; jako następna faza przychodzi odpowiedź organizacji, mająca z kolei na celu zlikwidowanie owego czynnika chorobo-

¹²³ L. KOŁAKOWSKI: *Świadomość...*, s. 6–7. Dążenia fenomenologicznej hermeneutyki ujął Kołakowski następująco: „[...] staram się mianowicie zredukować wewnętrzne sprzeczności i niezgodności poszczególnych struktur myślowych do antynomicznej natury pojęć wyjściowych, którymi one operują, i w ten sposób, posługując się dialektyką »rozdzielenia«, a abstrahując na chwilę od faktycznego przebiegu historycznego, sformułować pewne antynomie fundamentalne myślenia religijnego”. Zob. także A. MENCWEL: *Dzieło...*, s. 469–471.

¹²⁴ Zob.: A. MENCWEL: *Dzieło...*, s. 470; M. SIEMEK: *Próba...*, s. 115.

twórczego, uprzednio przez nią samą powołanego do życia. Ową wtórną reformę, wymagającą odpowiedzi w postaci wtórnej kontr-reformy, traktujemy tedy jako schorzenie polegające na nieadekwatnie ostrej reakcji obronnej przeciwko czynnikom chorobotwórczym czy też na produkcji przeciwciał, które, powołane do zwalczania zagrożenia, same stają się zagrożeniem – analogicznie do wielu zjawisk zachodzących w żywych organizmach¹²⁵. Schemat ten odwoływał się do kryteriów doktrynalnych i służył konstrukcji zakresu studiów, wstępnej selekcji i abstrakcyjnej organizacji badanego materiału. Kołakowski był świadomy jego ograniczeń, uważał jednak, że tego typu idealizacje – umożliwiające wyodrębnienie przedmiotu badań i konstrukcję przestrzeni historycznej, w której umieszcza się badane zjawiska – są niezbędne, jeśli rzeczywistość historyczna ma być w ogóle zrozumiała¹²⁶.

Za uszczegółowienie wskazanego schematu uznać można, jak się zdaje, model idealny subiektywizmu religijnego XVII wieku (dążeń reformatorów instytucji kościelnych). Model ten, choć sztuczny i uproszczony, odpowiadał, zdaniem filozofa, rzeczywistości ruchowi umysłowemu, wewnątrz którego – jak pisał – „można rozważać poszczególne fakty ideologiczne jako mniej lub bardziej zbliżone do modelu”¹²⁷. Zabieg ten prowadził do urobienia odpowiedniej dla badań definicji *mistycyzmu* (nie mistyki) jako składnika ruchów reformatorskich, którego osobliwością było to, że doprowadza „istotną tendencję ruchu do formy skrajnej, do ostateczności”¹²⁸. Kołakowskiego zatem interesował mistycyzm –

¹²⁵ L. KOŁAKOWSKI: *Świadomość...*, s. 210–211. Dialektykę reformacji i kontrreformacji akcentuje w swojej interpretacji *Świadomości...* M. SIEMEK: *Próba...*, s. 117.

¹²⁶ L. KOŁAKOWSKI: *Świadomość...*, s. 211. Czytamy tu: „Jest to schemat uproszczony i w takim sensie prawdziwy, w jakim prawdziwe bywają uproszczone schematy; sprawdza się w przybliżeniu w procesach licznych konfliktów kościelnych i może być dogodny – przy zastrzeżeniu co do jego funkcji idealizującej – dla abstrakcyjnej organizacji historycznego materiału. Konstrukcja takich modeli jest, jak wiadomo, ryzykowna, albowiem grozi arbitralnym lekceważeniem faktów, które, choćby nie były sprzeczne ze schematem, ukazują jednak inne strony procesu dziejowego; diagramy takie, zawsze zresztą prowizoryczne, są jednak nieodzowne, o ile procesy badane mają w ogóle stać się historycznie zrozumiałe, a nieuchronne ryzyko unieważnienia wobec materiałów nie mieszczących się w konstrukcji może być najwyżej łagodzone świadomością jego istnienia”. Zob. także *ibidem*, s. 16. Uwagi te odsyłają do analogicznych rozważań w *Jednostce...*, w których Kołakowski stwierdzał niezbędność takich konstrukcji, ich dowolność, a jednocześnie dialektyczny związek zasad, na których się opierają, z materiałem, który na ich podstawie ma być porządkowany – związek ten prowadzi do *antynomii metodologii historycznej* – zob. *IDEM: Jednostka...*, s. 607–608.

¹²⁷ L. KOŁAKOWSKI: *Świadomość...*, s. 16. Zob. także s. 20–21.

¹²⁸ *Ibidem*, s. 21.

doktryny teologiczne interpretujące doświadczenia mistyczne, nie zaś sama mistyka, czyli praktyki, przeżycia i fenomeny psychiczne składające się na doświadczenia mistyków. Było to rozróżnienie ważne, gdyż pozwalało ująć przedmiot (według kryterium doktrynalnego) jako intersubiektywny i uczynić go obiektem intersubiektywnych analiz historycznych; pozwalało także „uwolnić się od pytań dotyczących psychologicznej genezy rozważanych doktryn albo potraktować je jako wątki uboczne”¹²⁹. Definicja, w ramach przyjętych ograniczeń (w punkcie wyjścia interesowały Kołakowskiego doktryny mistyczne jako *fakty społeczne*, których sens wyznacza kontekst sytuacyjny), wskazywała cechy istotne mistycyzmu, umożliwiając identyfikację zjawisk badanych. Jak zauważył Andrzej Walicki, określenia takie jak „mistycyzm”, „subiektywizm religijny”, „bezwyznaniowość” były dla Kołakowskiego nie „pojęciami logicznymi”, lecz konstrukcjami idealnymi, służącymi do analizy dziejów bezwyznaniowego chrześcijaństwa w XVII wieku w ramach konfliktu, który wskazywał tytuł książki¹³⁰. Kołakowski natomiast zaznaczał, że konstrukcjom tym nie nadawał charakteru ani normatywnego, ani wartościującego. Szukał zatem po prostu, jak można sądzić, najlepszych narzędzi do interpretacji interesujących go faktów.

Wydaje się jednak, że potrzeba wprowadzenia tych kategorii wynikała przede wszystkim z przyjętej przez filozofa koncepcji historiografii i odpowiadającej jej koncepcji rozumienia historycznego. Obie zaś kształtowały się w ramach namysłu sięgającego studiów spinozańskich filozofa i można powiedzieć, że *Świadomość...* na swój sposób zwieńczała i praktycznie weryfikowała tę refleksję.

Otóż w *Jednostce i nieskończoności...* – przypomnijmy – wyraził Kołakowski pogląd, że dzieje są konstrukcją historiografii, a w szkicu *Rozumienie historyczne i zrozumiałość zdarzenia historycznego* wskazał granice lub, lepiej powiedzieć, bieguny, między którymi porusza się – w jego przekonaniu – myśl dążąca do zrozumienia tego, co minione: z jednej strony konsekwentny historyzm, czyniący historię „totalnie niesensowną”, z drugiej – „idea historii sensownej” wyrażona w *projekcie*, który nałożony na dzieje, czyni je zrozumiałymi. W *Świadomości...* filozof poszedł w kierunku drugiego członu tej alternatywy. Jego zdaniem, wynikająca z lęku przed arbitralną jednostronnością nadmierna wierność faktom – „błąd zaufania do faktu”, „błąd historycznej wierności”, jak

¹²⁹ Ibidem, s. 22.

¹³⁰ A. WALICKI: *Leszek Kołakowski...*, s. 129.

pisał – skutkuje deformacją wynikającą z braku selekcji, a w efekcie – niezrozumiałością historii¹³¹. Trzeba zatem podjąć ryzyko deformacji projektującej – zwłaszcza wówczas, gdy stawia się filozoficzne cele. Kołakowski pisał: „[...] filozofowie pracujący na tworzywie obrobionym uprzednio przez historyków są, ściśle biorąc, pasożytami, którzy molochowi własnej dialektyki spekulatywnej oddają do strawienia mięso faktów, pracowicie przygotowane trudem historiografa. Niemniej żywią oni pretensjonalne pragnienie »rozumienia« historii, a w tym celu zmuszeni są konstruować narzędzia, które historii zrozumiałość czy też sensowność nadają. Pojęcia-modele opisujące pewne sytuacje lub pewne byty o cechach granicznie wyostrzonych tę właśnie rolę spełniają; nie są uogólnieniami empirycznymi, ale środkami selekcji, organizacji i interpretacji fenomenów empirycznych, działającymi na nieco podobnej zasadzie jak nacięte soczewki albo ustawione odpowiednio reflektory przy zdjęciach fotograficznych”¹³². Historiografia unikająca arbitralności, dążąca do kompletności i wszechstronności wizerunku tego, co minione, jest, powiada Kołakowski, „nieskuteczna, ze względu na cel, o który chodzi”; można powiedzieć, że „wielobarwny płaszcz” faktów z przeszłości, gdy chceć go ogarnąć jednym spojrzeniem, okazuje się na jej gruncie szary. Deformacja zaś przez rzutowanie konstrukcji idealnych na fakty historyczne, choć eliminuje wszechstronność z otrzymanego obrazu, właśnie wskutek jednostronnej hierarchizacji danych, nadaje im sens w ramach założonych schematyzacji. „Proponujemy zatem – pisał Kołakowski – metodę, którą nazwać można *historiografią ekspresjonistyczną*, a która organizując składniki empiryczne świata historycznego, podporządkowuje je jakiejś ośrodkowej idei nadającej sens każdemu składnikowi z osobna, a manifestującej się w systemie idealnych konstrukcji”¹³³.

¹³¹ L. KOŁAKOWSKI: *Świadomość...*, s. 251. Czytamy tu: „Chodzi o błąd wszechstronności, która sprawia, że historia staje się niezrozumiała, ponieważ wszystkie konstrukcje pojęciowe, wszystkie typy idealne, charakteryzujące doskonałe, niejako graniczne sytuacje, są z niej wyrugowane, jako że zbiory faktów rzeczywistych nigdy nie mogą spełnić wymogów w takich konstrukcjach zawartych”.

¹³² Ibidem, s. 252.

¹³³ Ibidem, s. 253. „Nie przeczymy – czytamy dalej – temu, iż tę zamierzoną jednostronność nie jest łatwo naprawdę uzgodnić z dostatecznym szacunkiem dla empirii, stąd też sama ta propozycja jest poniekąd idealną konstrukcją i dzieli słabości pojęciowego myślenia. Bez względu na to wydaje się ona pożyteczna, o ile próbując nadać sensowność światu fenomenów historycznych, nadaje tym samym poczucie sensowności świadomości historyka, który te fenomeny opisuje; jest również pożyteczna, o ile przeciwstawia się mylącej nadziei na możliwość rozsądnej historiografii uprawianej pod *wyłączną* presją empirii i wolnej od arbi-

Nieskuteczność historiografii kierującej się zasadą historycznej wierności ma swe źródła także w tym, że hermeneutyka historyczna bez fenomenologicznego wglądu w istotę zjawisk pierwotnych pozbawiona jest niezbędnego układu odniesienia. Zdaniem Walickiego, Kołakowski stał na stanowisku, że historyczne ujęcie badanego obiektu poprzedzać musi ejdetyczny wgląd w jego istotę¹³⁴. W odniesieniu do zjawisk interesujących filozofa w *Świadomości...* przykładem utworzenia takiego układu jest analiza „fenomenu-miłości” jako zjawiska „wyjściowego dla wszelkiej hermeneutycznej analizy mistyki”¹³⁵. Praca interpretacyjna Kołakowskiego rozpoczyna się, zauważa Jan A. Kłoczowski, od zawieszenia realiów psychologiczno-historycznych i opisu „ejdetycznej zawartości erosa”¹³⁶.

Hermeneutyka fenomenologiczna nie ogranicza się wszakże w *Świadomości...* do badań ejdetycznych. Analiza „fenomenu” doktryny Jeana Labadie’a próbowała ująć ją jako „jedność sensowną” w heterogenicznie potrójnej perspektywie: z punktu widzenia „jedności osobowości”, „jedności zjawiska historycznego” i „jedności struktury teologicznej”. Kołakowski twierdził, że w sensie fenomenologicznym wskazane perspektywy odnoszą do trzech różnych obiektów, o których tożsamości wyrokować można „*a priori*, ale bezpodstawnie”. „Wszystkie trzy – pisał – są nam, to prawda, potrzebne jakoś do zrozumienia faktów badanych, to znaczy mamy poczucie, że rozumiemy fakt lepiej, jeśli potrafimy go włączyć w każdą z tych struktur, jednakże sens faktom nadaje struktura właśnie, tedy ze względu na każdą strukturę z osobna fakt jest sensowny – i sensowny inaczej – nie zaś ze względu na wszystkie zarazem”¹³⁷. Świadomie też nie dążył do takiej syntezy, przypuszczając, że dający się stwierdzić „ten sam” w sensie ontologicznym zbiór faktów, gdy ująć go ze wskazanych punktów widzenia, stanowi w każdym przypadku „inną w ogóle rzeczywistość”, w zależności od typu więzi (psychologicznej, historycznej, doktrynalnej), jaką nadaje mu historyk. Perspektywy te zdają się zatem, jego zdaniem, niezależne, gdyż nie sposób zestawić ich

tralności w zasadach selekcji, czyli w ogólności historiografii zależnej bez reszty w swoich wynikach od własności transcendentnego świata, który chce poznać”. Ibidem.

¹³⁴ Zob. A. WALICKI: *Leszek Kołakowski...*, s. 128. Por. L. KOŁAKOWSKI: *Świadomość...*, s. 448.

¹³⁵ L. KOŁAKOWSKI: *Świadomość...*, s. 422.

¹³⁶ Zob. J.A. KŁOCZOWSKI: *Więcej niż mit...*, s. 104, 106.

¹³⁷ L. KOŁAKOWSKI: *Świadomość...*, s. 551.

w odniesieniu do „wyżej położonego” stanowiska umożliwiającego syntezę.

Ostatecznie analiza tytułowego konfliktu ukazała zarówno przeciwieństwo religii jako irracjonalnego ładu *łaski* i religii jako zracjonalizowanego *prawa* w ramach historycznego zjawiska bezwyznaniowego chrześcijaństwa XVII wieku, lecz także „przeciwieństwo bardziej fundamentalne między dwoma wizerunkami istoty ludzkiej”. Historyczny konflikt sumienia i urzędu, ma – powiada Kołakowski – „dno” antropologiczne, które wykracza poza konflikt sytuacyjny¹³⁸. Potrzebne jest, by tę fundamentalną perspektywę uchwycić, umiejętne operowanie „dystansem historycznym” – skracanie go do empatycznego utożsamienia się z dawnymi myślicielami i powiększanie do osiągnięcia „panoramy epoki widzianej z naszego czasu”¹³⁹. „Tak to – pisał – odkrywamy możliwą drogę hermeneutyczną, która w teologicznych konfliktach odsłania pytania przetłumaczalne na język zrozumiały współcześnie i nie skrępowany swoiście teologicznymi wyobrażeniami. W przekładzie tym, wykrywającym możliwy sens owych sporów w mowie, z którą jesteśmy spoufalerzeni, wolno nam upatrywać narzędzie pożyteczne nie tylko w rozjaśnieniu historycznego zjawiska z epoki zamkniętej, ale także we wzbogaceniu odwrotnym interpretacji współczesności filozoficznej”¹⁴⁰.

Uwagi końcowe

W przypadku Leszka Kołakowskiego wskazać trzeba dwa czynniki stanowiące punkt wyjścia kształtowania się jego koncepcji badań historycznych. Było to z jednej strony dążenie do wyjścia poza ograniczenia historiografii żdanowowskiej, podporządkowanej działaniom „frontu filozoficznego” – chęć zdystansowania się od takich narzędzi interpretacyjnych jak zasada partyjności filozofii oraz podział na materializm i idealizm, podział będący schematem toku dziejów filozofii, które kończą się, mocą historycznej konieczności, zwycięstwem materializmu i jego wykładnią w ramach marksizmu-leninizmu. Z drugiej zaś – stwierdzenie ograniczeń tradycyjnej historiografii filozofii w recenzji *Le Dieu caché...* Gold-

¹³⁸ Ibidem, s. 557.

¹³⁹ Ibidem, s. 554. Zob. także A. WALICKI: *Leszek Kołakowski...*, s. 128.

¹⁴⁰ L. KOŁAKOWSKI: *Świadomość...*, s. 559.

manna – ograniczeń polegających na izolowaniu dziejów filozofii z szerszego kontekstu, co zawęża możliwości rozumienia filozoficznej przeszłości. Wynikał stąd postulat uprawiania historii światopoglądów, których filozofia stanowi część integralną. W obu czynnikach znajduje wyraz dążenie do możliwie najszerzego rozumienia dziejów filozofii, maksymalnego otwarcia, czy też poszerzenia, przestrzeni badawczej dla historyka oraz koncepcja filozofii jako zrationalizowanej ekspresji przekonań światopoglądowych, która determinuje perspektywy studium historycznego filozofii, orientując je w stronę historii idei.

Wypływająca stąd refleksja doprowadziła do konstatacji nieuchronności konstruowania przez historyka *dziejów* filozofii według przyjętych kryteriów oraz wyeksponowała problem, jak na filozoficzną przeszłość można i należy patrzeć – problem perspektywy oglądu historycznego zatem, który sam okazuje się kwestią filozoficzną, to bowiem w ramach filozofii właśnie, albo w stałym z nią kontakcie, konstruuje badacz narzędzia interpretacji historycznej (na przykład materialistyczne tłumaczenie dziejów). Konkluzje przemyśleń filozofa nie tyle jednak ową jedyną właściwą drogę zrozumienia przeszłości wyznaczały, ile wskazywały granice przestrzeni możliwych poszukiwań interpretacyjnych historyka oraz uświadamiały niebezpieczeństwa podejść skrajnych i jednostronnych.

Konstrukcji przeszłości nie da się zatem uniknąć, a historiografia staje się umiejętnością koordynacji dwóch, antynomicznie związanych perspektyw czy też reguł badawczych: wiernej i wszechstronnej interpretacji swoistych faktów oraz konstruowania przestrzeni historycznej i struktury sensownej (jak światopogląd na przykład), która nadaje faktom sens. Obie reguły ograniczają się wzajemnie i wyprzedzają zarazem: nie ma sensu fakt bez umieszczenia go w strukturze, nie ma też struktury apriorycznej, skonstruowanej niezależnie od faktów. Bez interferencji obu zasad badacz staje w obliczu nihilistycznych konsekwencji skrajnego historyzmu lub nieliczącego się z faktami konstruktywizmu. Postulatu obiektywizmu i bezstronności nie da się zatem w historiografii zrealizować, rzecz raczej w tym, by mieć świadomość nieuchronnych ograniczeń przyjmowanych założeń, kryteriów konstrukcji narzędzi interpretacji i selekcji materiału. Badacz przy tym sam jest wielostronnie uwarunkowany i zaangażowany w proces historyczny, dlatego też dążyć powinien do autodemistyfikacji. Owo uwarunkowanie wyraża się chociażby w tym, że – jak pisał Kołakowski w *Bóg nam nic nie jest dłużny...* – jako historycy nieuchronnie szukamy w myśli filozo-

fów przeszłości idei, „którą moglibyśmy odnieść do doświadczeń naszego czasu”¹⁴¹.

Filozoficzność historiografii uprawianej przez Kołakowskiego nie polega jednak oczywiście li tylko na tym, że jest filozoficznie przemyślanym i ugruntowanym badaniem, a zarazem pisarstwem historycznym. Sama bowiem stawia sobie i skutecznie realizuje cele *par excellence* filozoficzne. Główne prace historyczne filozofa takie właśnie zadania realizowały, te zaś, które powstawały w omawianym okresie, uwikłane były, choć w różny sposób, w spór o rozumienie marksizmu. I w tym sensie uznać je można również za rewizjonistyczne.

Jan Woleński w artykule *Kołakowskiego zmagania z filozofią* zwrócił uwagę na bezpośrednią lub pośrednią obecność historii filozofii w całym pisarstwie filozofa. Pierwsza, wręcz narzucająca się, jego zdaniem, odpowiedź na pytanie, jaką dziedzinę Kołakowski reprezentował, to stwierdzenie, że był historykiem filozofii¹⁴². Pisał Woleński, że „wedle Kołakowskiego, nie ma filozofii poza jej historią”¹⁴³. Rzecz w tym jednak, iż nie sposób uwolnić się od przeświadczenia, że dzieje są konstrukcją historyka, projekcją jego teraźniejszości z oczekiwanym efektem sprzężenia zwrotnego: narzucamy przeszłości pewien teleologiczny porządek, konstruujemy zgodnie z nim fakty, tak jednak, by przeszłość ukazała się jako pełna znaczenia w formowaniu naszego świata. Trzeba wszakże rozróżniać — powiada Kołakowski — pragmatystyczne przekonanie, że przeszłość da się zrozumieć jedynie dzięki projekcjom teraźniejszości (nie ma czystych faktów, to teraźniejszość stwarza sens), od *quasi*-kartezjańskiego poglądu, że teraźniejszość ujawnia swój sens w świetle sztucznie spreparowanej przeszłości. Jeśli chcieć zrezygnować z tak rozumianego konstruktywizmu, z *fabulae mundi*, i poprzestać na historii empirycznej, stajemy wobec czystych faktów (jeśli takie istnieją), jak *nos Kleopatry*. Rozważając tę antynomię, dochodzi Kołakowski do przekonania, „że w badaniach historyczno-filozoficznych nie istnieje żadna metoda wyjaśniająca”, zadowalająca metoda wyjaśniania idei filozoficznych społecznymi lub psychologicznymi okolicznościami ich powstania; metoda dająca powtarzalne, wartościowe naukowo rezultaty¹⁴⁴. Nie sposób jednak wytrwać skutecznie przy teorii *nosa Kleopatry*: „[...] każdy z nas, historyków filozofii — pisał — ma swoją małą

¹⁴¹ L. KOŁAKOWSKI: *Bóg nam nic nie jest dłużny...*, s. 10.

¹⁴² J. WOLEŃSKI: *Kołakowskiego zmagania z filozofią...*, s. 5.

¹⁴³ Ibidem, s. 6.

¹⁴⁴ L. KOŁAKOWSKI: *Fabula mundi...*, s. 68, 70.

prywatną historię świętą, mianowicie pewną ideę historii ciągłej, której kierunek, sens i rytm dają się zarysować”¹⁴⁵.

Z tą sceptyczną głosą do redukcjonistycznej warstwy metodologii *Świadomości religijnej...* (zastosowania strategii wyjaśniających opartych na materializmie historycznym i psychoanalizie) przewrotnie korespondują uwagi na temat przydatności dla historyka i filozofa kategorii „wielki filozof”. Są bowiem trzy, jego zdaniem, typy edukacji filozoficznej: jedna, zmierzająca do wychowania badacza, oparta na przekonaniu o kumulatywnym rozwoju filozoficznej teorii; druga, sceptyczna („libertyńska”), zmierzająca do rozumienia historii przez jeden jej wyróżniony fragment (na przykład idee, światopoglądy, sentymenty, wyobrażenia), traktująca filozofię jako narzędzie poznania i rozumienia „dziejów ludzkich” – ten typ, powiedział, jest dzisiaj (w czasach, gdy „odwaga »systemów« wygasła”) najbardziej rozpowszechniony; i trzeci, edukacja filozoficzna κατ’ ἐξοχήν, „polegająca na nieustającej medytacji nad tekstami wielkich filozofów – nie po to, by szukać najpoprawniejszej interpretacji ich myśli, ale po to, by pobierać od nich impulsy dla rozumienia świata, dzięki tekstom stawać w obliczu pewnej uniwersalnej rzeczywistości osobowej, do której inaczej dotrzeć niepodobna, a która jest środkiem intensyfikacji osobowości własnej jako rozumiejącej świat i asymilującej poznawczo jego zasoby”¹⁴⁶. Otóż Kołakowski odwoływał się w swoim piarstwie historycznym do drugiego (historystycznego) typu edukacji, ale, jak się okazuje, nieraz opowiadał się także za trzecim, o charakterze w dużej mierze prezentystycznym, i z tego punktu widzenia także rozpatrywać można filozoficzną stronę jego twórczości historycznej. Kategoria „wielki filozof”, dla historycyisty nieprzydatna, tu jest niezbędna. Pojęcie to zakłada ideę nieciągłości historycznej, obywa się zatem, jak się zdaje, bez konstruowania *fabulae mundi*. Edukacji tej towarzyszy przeświadczenie, że wielki filozof (Platon, Augustyn, Hume, Kant, Nietzsche, Marks) ma zawsze rację, co znaczy, że jego tekst „wyraża w sposób doskonały pewien autentycznie zasymilowany przez człowieka świat”, wielkie teksty ukazują zatem czytelnikowi „świat takim, jakim n a p r a w d ę może być widziany”, „jaki może prawdziwie być”¹⁴⁷. W *Dylematach historiografii idei* Jerzy Szacki pisał – przywołując Karla Jaspersa (jak Kołakowski) i Stefana Swieżawskiego – że przy takim podejściu następuje „przełamanie historyzmu”, a miejsce historii

¹⁴⁵ Ibidem, s. 72.

¹⁴⁶ L. KOŁAKOWSKI: „Wielki filozof” jako kategoria historyczna. W: IDEM: „Pochwała...”, T. 1, s. 203.

¹⁴⁷ Ibidem, 204.

zajmuje filozofia. Okazuje się wówczas, że idee filozoficzne nie mają historii, „objawiając się wszystkim w takiej samej »pozaczasowej« postaci”¹⁴⁸. *Wielki filozof* to zatem kategoria filozoficzna, a historyczna tylko w sensie egzystencjalnym. Dla filozofa *wielki filozof* stanowić może element własnej prehistorii, inspirujący „zasób myślowy”, który istnieje, i z którym podjąć można dyskusję.

Zyskujemy w ten sposób, być może, perspektywę pozwalającą rozumieć także samego Leszka Kołakowskiego filozofa. Siła jego pisarstwa polega na ukazywaniu nieusuwalnych (uniwersalnych) antynomii, dylematów, nieraz sprzeczności wpisanych w naturę ludzką, nie zaś na wskazywaniu wartości, które byłyby w stanie raz na zawsze uporządkować ludzkie życie czy to praktyczne, czy teoretyczne — nie jest zatem pisarstwo to moralizowaniem, które szybko zostałoby odrzucone.

¹⁴⁸ J. SZACKI: *Dylematy historiografii idei*. W: IDEM: „Dylematy historiografii idei” oraz inne szkice i studia. Warszawa 1991, s. 14.

Rozdział siódmy

Zbigniew Kuderowicz – historiografia filozofii wobec wartości zagrożonych

Opublikowane przez Tadeusza Krońskiego na łamach „Myśli Filozoficznej” w 1952 roku omówienie *Historii filozofii* Władysława Tatarkiewicza przyjąć można – próbowałem to pokazać w rozdziale piątym – za punkt wyjścia powojennych dyskusji na temat rozumienia dziejopisarstwa filozofii, które podjęto w ramach polskiego marksizmu. Tworzy ono w ten sposób układ odniesienia dla analizy podejmowanych później w tym nurcie rozważań, wypracowanych koncepcji i oczywiście prób ich praktycznej realizacji¹. We wskazanych dyskusjach głos zabrał również Zbigniew Kuderowicz, dochodząc z czasem nie tylko do wypracowania własnego stanowiska, lecz także – przypomnijmy – proponując ujęcie dziejów marksistowskiej historiografii filozofii jako procesu wyzwalania się z dogmatycznych ograniczeń czasów stalinowskich. Otóż badacz ten u progu swej naukowej działalności otwarcie pisał o intelektualnym długu wdzięczności wobec Krońskiego. Swoją pierwszą książkę zatytułowaną *Doktryna moralna młodego Hegla* – stanowiącą poprawioną wersję rozprawy doktorskiej, obronionej w maju 1960 roku – zadedykował jego pamięci, we wstępnej zaś nocy *Od Autora* pisał: „Badania nad filozofią heglowską rozpocząłem pod opieką – przedwcześnie zmarłego – docenta doktora Tadeusza Krońskiego. Jemu zawdzięczam wybór kierunku poszukiwań, a także szereg rad i wskazań metodologicznych, które starałem się wykorzystać w tej pracy. Wiele jego myśli przy-

¹ Zob. T. KROŃSKI: *O „Historii filozofii” W. Tatarkiewicza*. „Myśl Filozoficzna” 1952, nr 4, s. 249–272.

swoilem sobie do tego stopnia, że nie umiałbym ich dzisiaj wyodrębnić”². Trwałość tej inspiracji potwierdza zbiór późniejszych studiów heglowskich autora *Doktryny...*, pisanych w latach 1961–1973, a opublikowanych w 1981 roku pod wspólnym tytułem *Wolność i historia. Studia o filozofii Hegla i jej losach*. Jak pisał w uwagach wstępnych, w intencjach były one odczytaniem heglizmu jako systemu wartości – światopoglądu skupionego wokół problematyki aksjologicznej³. Twierdził przy tym, że w polskiej heglistyce dobrą ilustracją tej tendencji badawczej były studia Krońskiego nad zagadnieniem zła moralnego w historiozofii autora *Fenomenologii ducha*. Kuderowicz wpisywał się zatem w ten sam nurt badań, zaznaczając, że jego dążenia szły „w kierunku wydobywania problematyki aksjologicznej, która jest zaangażowana w koncepcję stosunku jednostki do toczącej się wedle własnych praw historii”⁴.

Z punktu widzenia merytorycznego inspiracje te są zrozumiałe i raczej nie skłaniają do zadawania pytań. Kroński – przypomnijmy – w dość powszechnej opinii uchodził w ostatnich latach swego życia za znawcę klasycznej filozofii niemieckiej, w tym przede wszystkim Hegla. Andrzej Walicki pisał wręcz o heglizmie Krońskiego⁵. Jan Garewicz natomiast, szukając klucza do zrozumienia jego postawy po II wojnie światowej i roli, jaką wówczas odegrał, doszukiwał się w poglądach Krońskiego paraheglowskiej filozofii dziejów⁶. Miała ona nadawać sens życiu jednostki przytłoczonej nieubłaganą koniecznością historyczną – naczelnym motywem przyszłych heglowskich zainteresowań Kuderowicza (!): „[...] stosunku jednostki do toczącej się wedle własnych praw historii” – koniecznością, którą podczas wojny uosabiał faszyzm, po wojnie zaś, w sensie filozoficznym, marksizm-leninizm, w historycznym

² Z. KUDEROWICZ: *Doktryna moralna młodego Hegla*. Warszawa 1962, s. 7.

³ Zob. Z. KUDEROWICZ: *Wolność i historia. Studia o filozofii Hegla i jej losach*. Warszawa 1981, s. 17. Pracę tę zadedykował autor pamięci żony Krońskiego – Ireny, organizatorki Biblioteki Klasyków Filozofii i wydawczyni polskich przekładów dzieł Hegla.

⁴ Ibidem, s. 18.

⁵ Por.: A. WALICKI: *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła historii idei*. „Aletheia” 1987, nr 1, s. 122; IDEM: *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*. Warszawa 1996, s. 465–466; oraz rozmowę Z. Mentzela z L. Kołakowskim: *Czas ciekawy czas niespokojny*. Z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Zbigniew MENTZEL. Kraków 2007, s. 121. Kołakowski wspominał tu przeświadczenie Krońskiego o istnieniu Heglowskiego Ducha dziejów, który działać miał przez sprzeczności i przemoc na rzecz postępu.

⁶ Por. J. GAREWICZ: *Kroński i jego filozofia dziejów*. W: *Kołakowski i inni*. Red. J. SKOCZYŃSKI. Kraków 1995, s. 163–170.

natomiast (polityczno-społecznym) – „nowy ład” dyktatury proletariatu⁷.

O ile zatem nie dziwią inspirowane kontaktami z Krońskim zainteresowania Kuderowicza aksjologicznymi aspektami filozofii Hegla, o tyle wyjaśnienia wymagają sygnalizowane wpływy o charakterze metodologicznym, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę fakt, że po śmierci Krońskiego opiekę naukową nad powstającym doktoratem objął, doskonalący wówczas swoje stanowisko teoretyczno-metodologiczne, Bronisław Baczko⁸. Otóż nie ulega wątpliwości, że autor *Doktryny...* ma tu na myśli nie standardy absolutyzowane przez Krońskiego w omówieniu *Historii filozofii* Władysława Tatarkiewicza, lecz postulowane w ostatnich latach życia uhistorycznienie marksizmu, umieszczenie go w planie dziejów filozofii niemieckiej XVIII i XIX wieku, a tym samym poszerzenie przestrzeni badawczej historiografii marksistowskiej o analizę tych zjawisk filozoficznych, które inspirowały pierwszych klasyków⁹. Analizy *Doktryny...* mieszczą się także w ramach bliższej wówczas Krońskiemu (także warszawskim historykom idei) perspektywy patrzenia na filozoficzną przeszłość – zwłaszcza filozofię XIX wieku – przez pryzmat tezy o prymacie rozumu praktycznego. Młody Hegel bowiem przejmując, zdaniem Kuderowicza, od Kanta tę koncepcję, co stanowi bodziec rozwojowy jego myśli etycznej¹⁰. Ujawnia się także w tej pracy wątek, który uznać można za trwały element perspektywy rozumienia przeszłości, właściwy całemu piarstwu Kuderowicza – wątek ciągłości filozoficznej tradycji.

Nie mniej ważny był wszakże kontakt z Bronisławem Baczka i z kształtującym się pod koniec lat pięćdziesiątych na prowadzonym przezeń seminarium (podejmującym problematykę historyzmu) środowiskiem warszawskich historyków idei¹¹. Nastawienie na badanie struktur światopoglądowych, oparcie koncepcji historiografii filozofii na funkcjonalnym rozumieniu filozofii, pojmowa-

⁷ Zdaniem Garewicza, Kroński nie padł ofiarą „ukąszenia heglowskiego”. W jego przypadku, sugerował, zwrot w stronę Hegla wynikał z wcześniejszego doświadczenia wojny, faszyzmu, wtłoczenia jednostki w nieprzekraczalny „horyzont wartości wyabsolutnionych”: „Powiedział mi kiedyś – wspominał w tym kontekście – że podczas wojny zdał sobie sprawę z tego, że musi się z Heglem zapoznać, bo jest tutaj coś bardzo ważnego”. Por. ibidem, s. 169.

⁸ Por. S. BORZYM: *Bronisław Baczko: sublimacja historyzmu*. W: IDEM: *Panorama polskiej myśli filozoficznej*. Warszawa 1993, s. 307–310.

⁹ Zob. Z. KUDEROWICZ: *Doktryna...*, s. 372.

¹⁰ Zob. ibidem, s. 24, 26.

¹¹ Zob.: A. WALICKI: *Idee i ludzie. Próba autobiografii*. Warszawa 2010, s. 54–55; IDEM: *Leszek Kołakowski...*, s. 121–123.

nie zabiegów interpretacyjnych jako (między innymi) ujawniania nieformułowanych wprost lub nieuświadamianych pytań, na które w istocie odpowiadały poglądy filozofów przeszłości, dalej, postulat historycznej relatywizacji, wyraziste podejście humanistyczne, wyrażające się w dążeniu do uchwycenia osobowości twórcy filozoficznego oraz w orientacji na problematykę wartości – wszystko to łączyć każe Zbigniewa Kuderowicza przede wszystkim z tym środowiskiem.

Dogmatyzm marksistowskiej historiografii filozofii i perspektywy alternatyw badawczych

„Marksistowska historia filozofii w ciągu ostatnich 30 lat przeszła proces wyzwalania się od dogmatyzmu, który przybrał w niej szczególnie wyraziste formy. Warto uświadomić sobie i młodszym kolegom główne przejawy dogmatyzmu w tej dyscyplinie dla wyjaśnienia sytuacji, od której się odeszło bądź z którą należy zerwać w imię rozwoju tej swoistej nauki filozoficznej”¹². Słowa te otwierają artykuł *Marksizm w badaniach nad historią filozofii*, który autor *Doktryny młodego Hegla* opublikował na łamach „Edukacji Filozoficznej” w 1986 roku, rzeczywiście zatem w trzydziestą rocznicę „październikowej odwilży” 1956 roku. Tekst ten, jak sugeruje to tytuł oraz cytowany akapit wstępny, uznać można oczywiście za dydaktyczny przyczynek do historii marksistowskiej historiografii filozofii. Napisany został jednak także, by tak rzec, *pro domo sua*, a z tego punktu widzenia – biorąc pod uwagę zawarte w nim ustalenia – traktować go trzeba jako próbę podsumowania wieloletnich poszukiwań własnego idiomu badawczego, próbę przy tym o tyle ważną i ciekawą, że ukazującą główne zasady wypracowanej koncepcji na tle specyficznych uwarunkowań historyczno-teoretycznych zarówno owych dążeń, jak i całego nurtu, w którym one się mieszczą. Uwarunkowania te, z wybranych punktów widzenia, przedstawione zostały w dwóch poprzednich rozdziałach niniejszej rozprawy. Warto wszakże raz jeszcze krótko im się przyjrzeć, tym razem oczyma samego Zbigniewa Kuderowicza – z dwóch powodów. Po pierwsze, tworzą one niezbędny kontekst dla interpretacji jego poglądów – kontekst ge-

¹² Z. KUDEROWICZ: *Marksizm w badaniach nad historią filozofii*. „Edukacja Filozoficzna” 1986, vol. 1, s. 43.

netyczny, poza którym owych poglądów nie da się zadowalająco przedstawić. Po drugie zaś, uwarunkowania te stanowiły grunt, z którego wyrosły rewidujące dogmatyzm alternatywy badawcze, mieszczące również jego dokonania.

Otóż dogmatyzm przybrał – jego zdaniem – postać kilku reguł, do których rygorystycznego przestrzegania wezwał w dyskusji nad książką Aleksandrowa Żdanow¹³. Najistotniejszą wszakże rolę w ukierunkowaniu badań historycznofilozoficznych w ramach stalinowskiego marksizmu odegrały dwie dyrektywy metodologiczne: powtórzona za Engelsem (przede wszystkim przez Lenina) teza o sprzeczności między materializmem a idealizmem jako głównym zagadnieniu filozoficznym oraz twierdzenie o rozstrzygnięciu przez marksizm wszystkich dotychczasowych filozoficznych kwestii. Pierwsza stanowiła problemowy klucz do interpretacji wszelkich zjawisk historyczno-filozoficznych (dzięki temu też dzieje filozofii stawały się *de facto* dziejami jednego problemu czy też sporu), druga, ze względu na swój finalistyczny wydźwięk, wprowadzała w obraz filozofii uprawianej do wystąpienia Marksa dominantę teleologiczną. Przestrzeganie owych rygorów skutkowało w historiografii zniekształcaniem przeszłości filozofii. Prowadziło jednak – warto dodać – przede wszystkim do utrwalania się aporii, które w równym stopniu co stworzona karykatura wymuszały z czasem potrzebę zrewidowania Żdanowowskich dogmatów oraz poszukiwania wspomnianych alternatyw badawczych, w miarę oczywiście, jak pozwalały na to uwarunkowania pozateoretyczne.

Otóż dopatrywanie się za każdą historyczną kontrowersją sporu między materializmem i idealizmem prowadziło, twierdził Kuderowicz, do jaskrawych uproszczeń. Kojarzono, przykładowo, realizm estetyczny z materializmem i ceniono w związku z tym wysoko, surrealizm natomiast w sztuce traktowano jako przejaw idealizmu i tendencję zasługującą na potępienie. Wszelki materializm filozoficzny kojarzono również ze stanowiskami społecznie postępowymi, a idealizm uznawano w tym sensie za reakcyjny, chociaż – pisał – „bez trudu można wskazać formy materializmu związane z postawami antydemokratycznymi np. materializm Hobbesa”¹⁴. Z kolei w wyniku uznania marksizmu za rewolucyjny przełom w dziejach filozofii utrwaliły się sztuczne probierze wartości koncepcji filozoficznych, za których pomocą wymierzano, w jakim stopniu zbliżają się one lub oddalają od marksizmu jako nieprzekraczalnego układu odniesienia przy ocenie ich wartości

¹³ Zob. *ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

poznawczej. „Wiodło to – pisał autor *Doktryny...* – do jaskrawo ahistorycznych prezentacji stanowisk, kiedy np. uważano, że materialści oświeceniowi byli niekonsekwentni, gdyż nie umieli wyjaśnić historii w sposób materialistyczny, co powinno jakoby wynikać z uznania świadomości ludzkiej za materialnie uwarunkowaną”¹⁵. Dogmatyzm łączył się – dodawał – w sposób szczególnie jaskrawy z podejściem ahistorycznym, gdy – lekceważąc fakty – doszukiwano się materializmu bądź kryptomaterializmu, a czasami także kryptoateizmu w poglądach, będących w istocie jedynie krytyką rozmaitych form religijnej ortodoksji, której przeciwstawiano po prostu koncepcje panteistyczne bądź różne odmiany teizmu.

Wskazane przez autora *Doktryny...* mielizny dogmatyzmu uświadamiają, że problemem była przede wszystkim sama koncepcja filozofii marksistowskiej w tej wykładni, która obowiązywała w czasach stalinowskich, oraz ukształtowana w jej świetle koncepcja studium dziejów filozofii, wobec której nie dopuszczano żadnych alternatyw.

Odejsie od dogmatycznych kanonów, które z filozofii i historiografii filozofii czyniły narzędzia walki ideologicznej, ujmował Kuderowicz z jednej strony jako powrót do autentycznej myśli twórców marksizmu, z drugiej – jako poszukiwanie alternatyw badawczych, mieszczących się między dwoma skrajnymi postawami: „[...] jedna – pisał – to postulat analiz immanentnych, opisujących strukturę badanych filozofii, oceniających ich formalno-logiczną poprawność, druga to interpretacja socjologizująca, która wiąże genezę danej filozofii z określoną klasą bądź warstwą społeczną i traktuje badany system jako zjawisko wyznaczone jednoznacznie przez genezę, przez pochodzenie twórcy, przez jego przynależność klasową lub warstwową”¹⁶. Każda z tych perspektyw ma swoje zalety, żadna jednak, twierdził, nie wyznacza swoistości podejścia marksistowskiego bez reszty. Pierwsza dostarcza niezbędnej każdemu historykowi filozofii – także marksistom – wiedzy o strukturach teoretycznych konstruowanych przez filozofów, umożliwia tematyzację filozofii „wyróżnienie szeregu wątków i ukazanie logicznych, myślowych zależności między różnymi tezami”¹⁷. Podejście socjologizujące natomiast, szczególnie według niego dla marksizmu atrakcyjne, pozwala łączyć filozofię z kontekstem rozmaitych uwarunkowań społecznych. Oba podejścia, za-

¹⁵ Ibidem, s. 43–44.

¹⁶ Ibidem, s. 44.

¹⁷ Ibidem.

uważał, mają jednak swoje ograniczenia: analiza immanentna to dla niego jedynie wstęp do właściwej interpretacji, natomiast ujęcia socjologizujące – powiadał – ukazują zazwyczaj filozofię jako bierny wytwór różnych formacji społecznych, co grozi popadnięciem w jednostronność i trudności, gdy w wyniku interpretacji genetycznych „okazuje się, że jednej klasie należałoby przypisać wiele różnorodnych koncepcji filozoficznych, kiedy podobna geneza klasowa ma objaśniać rozmaite poglądy często zwalczające się i polemizujące ze sobą”¹⁸. Warto zauważyć, że teza ta niemal wprost nawiązuje do pierwszych rewizjonistycznych postulatów Krońskiego, który upominał się o właściwe rozumienie *zasady partyjności* filozofii, materialistycznego historyzmu (także teorii odbicia w zastosowaniu do historiografii filozofii), wypaczanych przez „wulgaryzującą krytykę i historiografię”, która wyjaśniała zjawiska filozoficzne wyłącznie problemami społecznymi i politycznymi, oraz do jeszcze wcześniejszych rewizjonistycznych sugestii Bronisława Baczki i Leszka Kołakowskiego¹⁹. Autor *Doktryny...* postulował w związku z tym modyfikację i uzupełnienie tej najatrakcyjniejszej dla historiografii marksistowskiej perspektywy badawczej. Wierząc w teoretyczne możliwości *materializmu historycznego*, pisał: „Na terenie historii filozofii materializm historyczny toruje drogę nowym zainteresowaniom, kiedy uwagę badaczy przyciągają rozmaite funkcje filozofii spełniane w życiu społecznym, w rozwoju kultury, w dziejach nauki itp. Ważność badań nad funkcjami poglądów filozoficznych jest ewidentna na gruncie materializmu historycznego, można nawet powiedzieć, że badania funkcjonalne wyznaczają swoistość marksistowskiego podejścia w historii filozofii”²⁰.

Jeśli słowa te zwrótnie odnieść do praktyki badawczej ich wyraziciela, to wypada stwierdzić, że już w przywoływanej tu wielokrotnie pracy doktorskiej widział on w młodym Heglu nie tylko wyraziciela świadomości mieszczańskiej inteligencji niemieckiej epoki „rozkładu feudalizmu” i „narodzin kapitalistycznego porządku społecznego”, lecz także myśliciela obarczającego filozofię „misją moralnej oceny ukształtowanego świata społecznego” (Kuderowicz interpretował w tym właśnie duchu Hegłowską tezę o filozofii jako „dziecku swojej epoki”). Akcentował zatem obok genetycznych także funkcjonalne aspekty jego poglądów. Wszelako jeśli chodzi o refleksję teoretyczno-metodologiczną uczonego, wy-

¹⁸ Ibidem, s. 45.

¹⁹ Zob. rozdział piąty i szósty niniejszej pracy.

²⁰ Z. KUDEROWICZ: *Marksizm...*, s. 45.

pada stwierdzić, że pierwsze teksty przygotowują dopiero grunt pod w pełni przemyślaną koncepcję. Ale i tutaj, jak się okazuje, odnaleźć można wyraźną zapowiedź funkcjonalnego podejścia, oryginalnie rozwiniętego w ramach prac późniejszych.

Etos historyka filozofii

Pierwszy tekst, w którym Zbigniew Kuderowicz podjął szerzej problematykę teoretyczno-metodologiczną, miał charakter polemiczny. Okazją do zabrania głosu stało się wydanie w 1966 roku przez PWN *Zagadnienia historii filozofii* Stefana Swieżawskiego, którego obszerną, analityczną recenzję opublikował uczony dwa lata później na łamach „Studiów Filozoficznych”²¹. Wymowa tej publikacji jest niewątpliwie krytyczna, jednak ton wypowiedzi, sposób podnoszenia zastrzeżeń i prezentowania uzasadniających krytykę argumentów uznać trzeba za życzliwy i wyważony. Recenzent, nie kryjąc odmienności własnego stanowiska – *sine ira et studio* – dostrzegał zalety pracy Swieżawskiego: sam fakt zajęcia się tytułową problematyką, zaproponowanie systematycznego ujęcia kwestii statusu teoretycznego i metodologicznego historii filozofii. Podkreślał wnikliwość, wszechstronność i konsekwencję wywodu, unikanie skrajności. Doceniał szukanie stanowisk pośrednich w sporach teoretycznych toczących się w teorii historiografii, na przykład opowiedzenie się autora *Zagadnienia...* po stronie umiarkowanego relatywizmu historycznego. Odnotował z aprobatą próby godzenia przeciwieństw: subiektywizm – obiektywizm, relatywizm – absolutyzm. Ciekawa wydała mu się także zaproponowana przez Swieżawskiego koncepcja czasu historycznego jako warunku nawiązania kontaktu poznawczego z przeszłością, koncepcja prowadząca do wskazania warunku istnienia historiografii. Podkreślając dystansującą go od Swieżawskiego różnicę światopoglądową, umieszczał dyskusję z nim (swoje zastrze-

²¹ Por. Z. KUDEROWICZ: *Spór o historię filozofii jako dyscyplinę humanistyczną*. (Rec.: S. SWIEŻAWSKI: *Zagadnienie historii filozofii*. Warszawa 1966.). „Studia Filozoficzne” 1968, nr 1, s. 173–184. Wcześniej polemizował Kuderowicz ze Swieżawskim, omawiając książkę jubileuszową R. Ingardena. Odnosił się wówczas krytycznie do artykułu Swieżawskiego *Zbieżność metafizyki realistycznej i historiografii*. Por. IDEM: *Księga jubileuszowa Romana Ingardena*. (Rec.: *Szkice filozoficzne Romanowi Ingardenowi w darze*. Red. I. DĄBSKA. Warszawa–Kraków 1964.). „Studia Filozoficzne” 1965, nr 1, s. 148–156.

żenia i argumenty) poza „klasycznym” sporem między materializmem a idealizmem. Świadom był przy tym, że podstawową różnicą, jaka ich dzieli w sensie merytorycznym, jest odmiennność akceptowanych koncepcji filozofii, która przekłada się na sposób pojmowania studium dziejów tej dyscypliny.

Recenzja *Zagadnienia...* stała się jedynie okazją do zarysowania własnych preferencji teoretycznych. Nie ma przeto potrzeby szczegółowo jej analizować. Warta wyeksponowania jest natomiast postawa, jaką Kuderowicz zajął wobec autora i książki, z którymi podjął dyskusję. Postawa, którą zajmował i zajmuje nadal jako historyk filozofii, traktując ją przy tym w pełni świadomie jako integralny element formacji i warsztatu badacza dziejów filozofii.

W sposób pełny scharakteryzował ją w artykule *Historyk filozofii jako „opiekun spolegliwy”*, który uznać można za pierwszy krok na drodze konstruowania własnego stanowiska teoretyczno-metodologicznego²². Zaznacza się w nim wyraźnie dążenie do nadania historiografii wymiaru humanistycznego. Tekst podejmuje problem etosu historyka filozofii, w nawiązaniu do wskazanej w tytule koncepcji etycznej, opracowanej przez Tadeusza Kotarbińskiego, a punktem wyjścia rozważań staje się pytanie: czy ideał „spolegliwego opiekuna” można potraktować jako postulat badawczy adresowany do historyka filozofii?

Studium przeszłości ujmuje tu Kuderowicz od strony stosunku badacza do ludzi, którzy stworzyli przedmiot jego zainteresowań. Z tego punktu widzenia – twierdził – postawa historyka podlega ocenom moralnym, badacz bowiem nie jest wolny od reakcji emocjonalnych (na przykład poczucia solidarności, sympatii lub antypatii). Przywołanego artykułu nie można jednak zredukować tylko do prezentacji i uzasadnienia norm etyki zawodowej historyka, czy też – jak można by również sądzić – do wskazania po prostu niezbędnych warunków rzetelnych badań historycznofilozoficznych, tyle że ujętych w etycznym entourage’u. Widzieć w nim trzeba również – jak sądzę – próbę zmierzenia się z problemem uwarunkowań, jakim podlega sam historyk filozofii w kontekście realnych dylematów, które generowało uprawianie historiografii filozofii w Polsce po II wojnie światowej. Przyjrzyjmy się dokonanej tu transpozycji.

Otóż odniesienie bądź dostosowanie idei „opiekuna spolegliwego” do profesji historyka filozofii zakłada, że dzieła filozofów uznajemy za ekspresję osobowości ich autorów, za wyraz auten-

²² Por. Z. KUDEROWICZ: *Historyk filozofii jako „opiekun spolegliwy”*. „Studia Filozoficzne” 1976, nr 3, s. 163–167.

tycznych postaw i poglądów, które zajmowali i głosili w określonych warunkach historyczno-kulturowych. Filozofowanie nie jest tu pojmowane jako gra uprawiana przez zakon filozofów, polegająca na wejściu w autonomiczne królestwo idei i zdepersonalizowanych problemów, lecz jako wyraz autentycznie przeżywanych problemów, jakie niesie realne bycie w świecie. Autor *Doktryny moralnej młodego Hegla* ma oczywiście świadomość, że dzieje filozofii można traktować jako „szereg anonimowych, społecznych tendencji i kolektywnych kierunków myślowych”, a zatem że w pełni uprawnione jest studium traktujące indywidualne poglądy jako „ilustracje ogólniejszych stanowisk”²³. Podejście takie ma swoje zalety. Trudno jednak, jeśli je przyjąć, mówić o relacjach międzyludzkich w studium dziejów filozofii – o mającym wymiar moralny spotkaniu osobowości: historyka i – przez medium badanego tekstu – filozofa przeszłości.

Podejmując kwestię najodpowiedniejszego typu opracowań dla tak rozumianej historiografii, Kuderowicz stwierdza, że spełnia się ona najlepiej w ramach dzieł prezentujących biografie intelektualne pojedynczych myślicieli – idzie tu bowiem o dotarcie do intencji i „osobowości twórcy”. I jeżeli – powiada – historyk takie zadanie sobie stawia, to „jego postępowanie można oceniać pod względem moralnym jako czcigodne bądź haniebne i porównywać jego stosunek do badanego autora do modelu »spolegliwego opiekuna«”²⁴. Zachodząca tu relacja nie ma bowiem charakteru wyłącznie poznawczego.

Zbigniew Kuderowicz eksponuje w koncepcji Kotarbińskiego postulowaną w niej potrzebę czynów obrony w wypadku zagrożenia oraz potrzebę dotrzymywania przyrzeczeń, po czym transponuje je w sferę badań historycznofilozoficznych. Stwierdza w związku z tym, że historyk filozofii, podejmując badania nad dziedzictwem przeszłości, zobowiązuje się wobec czytelników do rzetelnej interpretacji tego, co minione. „Do jego ethosu – pisał – należy dążność do maksymalnie wiernego przedstawienia poglądów i intencji opisywanego filozofa”²⁵. Według Kotarbińskiego dzielność i wierność zobowiązaniom – jako cechy „opiekuna spo- legliwego” – ujawniają się w wypadku zagrożenia i w razie konieczności obrony. W praktyce historyka filozofii okazję taką stwarza natomiast formułowanie ocen krzywdzących i fałszujących badanego autora. W związku z tym obrona w historii filozofii to

²³ Ibidem, s. 163.

²⁴ Ibidem, s. 164.

²⁵ Ibidem.

obrona przed zniekształceniem i zafałszowaniem, posądzeniem o intencje sprzeczne z zamiarami *historycznej osobowości* — jest to obrona jej dobrego imienia. Zagadnienie to jest oczywiście złożone i nie musi stać za nim jedynie zła wola. Często, powiada Kuderowicz, deformacja myśli, negatywna jej ocena dokonują się na podstawie późniejszej recepcji, której sami filozofowie wcale nie musieliby aprobować. Jako przykład wskazuje stereotyp Hegla „Prusaka” lub domniemany pefaszyzm Nietzschego²⁶.

Historyk filozofii, któremu bliska jest koncepcja Kotarbińskiego, unika także arbitralności głoszonych sądów, traktowania własnej interpretacji jako jedynie słusznej i sprawiedliwej. Pomny złożoności zjawisk ideologicznych i różnorodności ich społecznego funkcjonowania, powinien — powiada Kuderowicz — dążyć do wyjaśnienia przyczyn interpretacji jednostronnych i zniekształcających. Rzetelność w tym zakresie wymaga ostrożności, by nie krzywdzić ani myśliciela, ani jego uczniów (interpretatorów), którzy w dobrej nieraz wierze dokonywali aspektowych interpretacji swoich mistrzów. Daleki ma być od potępiania prób interpretacyjnych, które odbiegają od jego własnych przekonań. Z uwagą natomiast powinien śledzić dorobek innych badaczy i wcześniejsze oceny analizowanej myśli. „Historyk filozofii jako »spolegliwy opiekun« — pisał — nie lekceważy sądu innych, nie zawiera jedynie swojemu przekonaniu [...]”²⁷. Obejmuje badaniami całość recepcji danej myśli, a oceniając ją, stara się zrozumieć towarzyszące jej motywy. Krótko mówiąc, jest spolegliwy zarówno wobec myśliciela, jak i jego interpretatorów.

Problem uwarunkowań historyka filozofii ujawnia się wyraźniej, gdy Kuderowicz rozpatruje kierowany w stronę badacza, z pozycji humanistyki rozumiejącej, postulat *sympatii* dla osób historycznych. Dostrzega w nim poważną wadę. Mianowicie sympatia dla dawnych myślicieli nie uwzględnia „faktycznej sytuacji historyka”, który ma prawo omawiać nie tylko tych myślicieli, z którymi się solidaryzuje, ale także takich, których traktuje jako swoich przeciwników, a zatem tych, do których sympatii nie odwołuje się²⁸. Etyka „opiekuna spolegliwego” jest, jego zdaniem, bardziej pod tym względem funkcjonalna, a przede wszystkim bardziej realistyczna niż postawa opierająca się na „nieokreślonym poczuciu sympatii”. Lepiej odzwierciedla sytuację historyka filozofii wobec idei i myślicieli przeszłości. Dopuszcza bowiem stan wal-

²⁶ Ibidem, s. 165.

²⁷ Ibidem, s. 166.

²⁸ Ibidem.

ki, gdyż „ludzie nie mogą uwolnić się od dokonywania wyborów, w wyniku czego solidaryzują się z jednym stanowiskiem, a popadają w antagonizm z drugim”²⁹. Historyk filozofii zatem nie jest biernym obserwatorem przeszłości. Uwikłany w spory światopoglądowe, w naturalny sposób odczuwa solidarność z jednym stanowiskiem, a polemicznie odnosi się do innych.

Wszelako etyka „spolegliwego opiekuna”, biorąc pod uwagę sytuację walki, formułuje ważny postulat powściągliwości: „oszczędzać, ile się da, tych, którzy się znaleźli po przeciwnej stronie barykady, ani jednego ciosu ponad bojową konieczność” – cytuje Kuderowicz słowa Kotarbińskiego³⁰. Postulat ten może znaleźć odzwierciedlenie w historiografii. Historyk filozofii zobowiązany jest, jak wykazywał wcześniej, do rozciągania „opiekuńczej postawy” nie tylko na osoby historyczne, z którymi łączy go poczucie kontynuacji. W analogiczny sposób odnosić się powinien także do tych tendencji, które są mu obce lub których rozwijanie uważa za niesłuszne. Mając jednak moralne prawo do oceny i krytyki, nie może ich niszczyć. Jego antagonizm wymyka się moralnemu przyzwoleniu, gdy fałszuje stanowisko przeciwnika, kiedy odmawia przeciwnikowi dobrych intencji. Kiedy w sporze teoretycznym szermuje argumentami, zmierzającymi do moralnego zdyskredytowania stanowiska, z którym nie odczuwa solidarności. „Poglądy, które wzbudzają sprzeciw, należy – powiada Kuderowicz – rozpatrywać jako teoretyczne propozycje rozwiązania doniosłego problemu, jako nietrafne odpowiedzi na pytania o dużej ważności. Poglądy te trzeba traktować bez lekceważenia i pogardy, lecz jako ważnych partnerów w dyskusji, jaka toczy się w dziejach filozofii między różnymi tendencjami światopoglądowymi”³¹.

Konkludując swoje rozważania, autor *Doktryny...* stwierdza, że zalecenia etyki „spolegliwego opiekuństwa” mogą być stosowane w działalności historyka filozofii, jako element kształtujący jego postawę wobec dawnych poglądów i osób historycznych. Mają one walory uniwersalne – łączyć je można z różnymi stylami uprawiania historiografii. Nie dają one wszelako wskazówek metodologicznych tej dziedzinie, etyka bowiem nie zastępuje metodologii badań historycznofilozoficznych. Jej wartość widział w tym, że jest szkołą rzetelności badawczej, która ukazuje niebezpieczeństwa nadużyć. Twierdził, że zdolna jest uchronić historię filozofii od

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibidem. Zob. T. KOTARBIŃSKI: *Studia z zakresu filozofii, etyki i nauk społecznych*. Wrocław–Warszawa–Kraków 1970, s. 218.

³¹ Ibidem, s. 167.

fantazjowania i arbitralności, a w historyku filozofii wzbudzić „poczucie odpowiedzialności za rzetelną prezentację dziejów idei bez ukrywania własnych preferencji światopoglądowych i bez fałszowania poglądów, z którymi nie zgłasza solidarności”³².

W omówionym tekście przewijają się dwa wątki, które trzeba wyeksponować, rozwinięte bowiem w kolejnych pracach teoretyczno-metodologicznych autora *Doktryny...*, stały się filarami jego koncepcji dziejopisarstwa filozoficznego. Pierwszy wiąże się z przyjętym założeniem, że o wymiarze moralnym pracy historyka mówić można wówczas, gdy akt filozofowania pojęty zostanie funkcjonalnie jako forma ekspresji osobowości filozofujących ludzi, ich indywidualnych postaw i poglądów. Historyk filozofii, przypomnijmy, nie ma wówczas do czynienia z abstrakcyjnymi treściami badanych struktur teoretycznych, lecz z poglądami konkretnych osób, z którymi spotyka się niejako „twarzą w twarz” w trakcie lektury pisanych przez nie dzieł. Drugi wątek, który w późniejszych tekstach Kuderowicz rozwinął, to motyw „obrony w sytuacji zagrożenia”, obrony, do której zobowiązuje historyka *ethos* „opiekuna społecznego”, gdy widzi on tendencje do fałszowania lub zniekształcania filozoficznej tradycji.

Pierwszy z owych wątków rozwinięty został w ramach funkcjonalnej koncepcji filozofii stanowiącej założenie badań historyczno-filozoficznych. Drugi znalazł odzwierciedlenie w doprecyzowaniu rozumienia owej funkcjonalności – filozofię pojął bowiem autor *Doktryny...* jako formę obrony wartości zagrożonych.

Funkcjonalna definicja filozofii

Leszek Kołakowski – przypomnijmy – w uwagach wstępnych do zbioru szkiców *Kultura i fetysze* uznał historię za nieprzekraczalny horyzont rozumienia wszelkich twórców kulturotwórczej aktywności człowieka³³. Kultura jest zdeterminowana okolicznościami historycznymi i w związku z tym musi być rozumiana „jako wycinek historycznego stawania się ludzkiego świata”. Przyjęcie takiego punktu widzenia, twierdził, pociąga za sobą rezygnację z wszelkiej perspektywy transcendentalnej w odniesieniu do wartości rozumu – perspektywy, która opiera się na założeniu, że

³² Ibidem.

³³ Por. L. KOŁAKOWSKI: *Kultura i fetysze*. Warszawa 1967.

treści naszej wiedzy o świecie mogą zostać uwolnione od genetycznego związku z historycznie określonymi sytuacjami ich nabywania, że „dostępny jest dla rozumu punkt obserwacyjny bez współczynnika sytuacyjnego”. Wyposażanie czegokolwiek w wartość prawdy jest we wszystkich swych składnikach zawsze „historycznie uwięzionym wartościowaniem” i w związku z tym radykalnie historyczna interpretacja poznania jest zgodą na „zasadniczą śmiertelność rozumu i wszystkich jego wytworów”. Przyjęcie perspektywy historycznej pełni tym samym funkcję krytyczną – jest opatrzeniem znakiem zapytania tych stanowisk filozoficznych, których wyraziciele wierzą w możliwość uprawomocnienia poznania niezależnie od jego historycznej lokalizacji i ukrytych w nim wartościowań; jest zatem krytyką transcendentizmu w ujęciu Husserlowskim, pozytywistycznego scjentyzmu, personalizmu oraz aksjologicznego absolutyzmu. „Godzi się, by śmiertelny śmiertelne, nie zaś nieśmiertelne rodził myśli” – przywoływał aforyzm Epicharma, lapidarnie ujmując sens zajętego stanowiska.

Pierwszy szkic owego zbioru: *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii*, był próbą zrozumienia konsekwencji tak wyrażonego historyzmu w dyskusji na temat sposobu rozumienia filozofii. Przede wszystkim ujmował w nawias te typy rozumienia, które nie uwzględniały ujawnionych z historycznego punktu widzenia uwarunkowań filozofowania, te zatem koncepcje, które specyfiki tej dyscypliny (w odróżnieniu od innych) upatrywały w odrębnym obszarze przedmiotowym (problemowym), w wyróżnionych zadaniach poznawczych oraz w swoistej, niestosowanej nigdzie indziej metodzie, za której pomocą owe specyficzne zadania się realizuje. Tej swoistej refutacji podlegały zatem wszelkie *zakresowe* – jak je Kołakowski ogólnie określał – koncepcje filozofii: scjentyistyczne, transcendentalne i tradycyjne. Autor *Głównych nurtów marksizmu* poddał natomiast szczegółowej analizie sposoby rozumienia filozofii stanowiące jej charakterystykę ze względu na genezę lub funkcję, gdy – innymi słowy – w filozofowaniu upatruje się sytuacyjnie uwarunkowanego wysiłku formułowania poglądów na świat. Otóż w ramach owych *funkcjonalnych* określeń filozofii mieszczą się takie, w których filozofię (pogląd na świat) ujmuje się ze względu na *funkcję terapeutyczną*, wypełnianą wobec jednostki, oraz takie, w których akcentuje się *funkcje społeczne*. W pierwszym wypadku w filozofowaniu chodzi o to – powiada Kołakowski – by „uwolnić się od pewnego inwalidztwa”, rozumianego bądź to jako wyobcowanie człowieka z całości przyrody organicznej (rozmaite nurty filozofii życia), bądź jako sublimacja

popędów (koncepcje filozoficzne wyrastające z Freudowskiej psychoanalizy), bądź wreszcie jako poddanie się urzeczowionym sposobom istnienia (filozofie egzystencjalne). W przypadku realizacji funkcji społecznych, które eksponuje tradycja filozoficzna marksizmu, filozofia staje się natomiast ideologią, „jest jednym ze sposobów wyrażania – mianowicie wyrażania dyskursywnego – praktycznego stosunku zbiorowości ludzkich do świata; jest organizacją wartości już to bezpośrednią, już to pośrednią, mianowicie taką, iż przez pewną umysłową organizację świata sugeruje jakiś zespół wartości i jakąś ich hierarchię”³⁴.

Okazuje się przy tym, że funkcjonalny sposób rozumienia filozofii ma swoje reperkusje także w historiografii filozofii. Z genetycznego i funkcjonalnego bowiem punktu widzenia upowszechniło się – zdaniem Kołakowskiego – przekonanie, że „filozofia jest wysiłkiem dyskursywnego wyrażania tych samych treści, które innymi środkami wyrażane są w sztuce, w literaturze, w religii, po części w wiedzy naukowej, po części w myśleniu politycznym”³⁵. Pogląd ten zaś wygenerował, jego zdaniem, odwrót od tradycyjnych form uprawiania historiografii filozofii (analizowania „technicznie” rozumianych doktryn) i zwrot w kierunku historii światopoglądów jako wielopostaciowych struktur znaczących. Szuka się w jej ramach elementów spajających rozmaite „formy społecznej ekspresji” (malarstwo, teatr, metafizyka, prądy religijne, doktryny polityczne), dających o sobie znać w ramach określonej epoki czy nurtu kultury.

Wydaje się, że do ustaleń Kołakowskiego – nie przywołując wszakże osoby z nazwiska – Zbigniew Kuderowicz nawiązał w artykule *Obrońca wartości zagrożonych*, opublikowanym w „Studiach Filozoficznych” w 1979 roku. Tekst ten uznać można przy tym za rozwinięcie stanowiska Kołakowskiego; wskazując bowiem jednostronność popularnego w ramach marksizmu socjologizującego rozumienia funkcji filozofii, konstruował nową funkcjonalną jej definicję, akcentując ze specyficznej perspektywy związki filozofii z obecnymi w kulturze systemami wartości. Trzeba przy tym zaznaczyć, że zagadnienie funkcjonalnego rozumienia filozofii rozważał Kuderowicz z perspektywy doświadczeń historyka tej dyscypliny. Potrzebom studium historycznego podporządkowane jest też konstruowane tu rozumienie filozofii.

³⁴ L. KOŁAKOWSKI: *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii*. W: IDEM: *Kultura...*, s. 27. (Tekst ten po raz pierwszy ukazał się na łamach „Kultury i Społeczeństwa”, w pierwszym numerze z 1962 roku).

³⁵ Ibidem, s. 36.

„Historyk – pisał autor *Doktryny moralnej młodego Hegla* – jest przede wszystkim świadomy zmienności filozoficznej problematyki i zmienności zakresu spraw, które interesowały filozofów w różnych epokach historycznych”³⁶. Dostrzeganie owych przekształceń wiązało ze stałym pogłębianiem się świadomości historycznej w ostatnich dwóch stuleciach. Wynikająca z niego potrzeba historycznej relatywizacji zjawisk kulturowych oznaczała, jego zdaniem, zmierzch pojmowania filozofii jako autonomicznego i ponadczasowego królestwa myśli lub spontanicznie rozwijającego się myślenia. Świadomość historyczna, narzucając pojmowanie filozofii jako integralnej części kultury, kazała wiązać dzieje filozofii z dziejami kultury, czyniąc je zrozumiałymi tylko w kontekście jej przemian. Utrwalało się także przekonanie – twierdził – o zależności kultury, w tym i filozofii, od historycznych i psychologicznych okoliczności życia społecznego. W opinii uczonego podkreślał te więzi marksizm, filozofia życia, związany z ruchem fenomenologicznym Max Scheler, a w ramach nurtu egzystencjalnego – Karl Jaspers. W związku z tym za nieprzydatne z punktu widzenia studium dziejów filozofii uznał wszelkie zakresowe definicje filozofii. Przede wszystkim z naciskiem twierdził, że przestał być atrakcyjny dla historyka wizerunek filozofii jako jednolitego, stałego kompleksu problemów³⁷. Te bowiem, a z nimi definicje zakresowe, zmieniają się wraz z metamorfozami filozofii; co więcej, każdy kierunek filozoficzny, każda szkoła czy filozof urabiają własne definicje zakresowe. Historyk filozofii, pisał, może uznać ich przydatność tylko wówczas, gdy widzi w dziejach filozofii kształtowanie się wyłącznie jednego kierunku lub stanowiska, jeśli – jak dla Hegla – dzieje filozofii są dla niego procesem osiagającym kres (zwieńczenie) w jednym systemie.

Świadomość historyczności zjawisk kulturowych, w tym oczywiście i filozofii, oraz metoda historycznej relatywizacji odsłoniły natomiast w obrębie historiografii filozofii nowe obszary tematyczne. Zainteresowanie badaczy zaczęły przyciągać różnorodne funkcje filozofii, które spełnia ona w życiu społecznym, rozwoju kultury i w dziejach nauki. Postulat badań historycznofilozoficznych nad społecznym funkcjonowaniem poglądów filozoficznych wpływał także, zdaniem Kuderowicza, wprost z myśli klasyków marksizmu, mówiącej o względnej autonomii świadomości

³⁶ Z. KUDEROWICZ: *Obrona wartości zagrożonych*. „Studia Filozoficzne” 1979, nr 10, s. 173.

³⁷ Ibidem, s. 174. Por. Z. KUDEROWICZ: *Przegląd metod historii filozofii*. Kraków–Wrocław–Warszawa–Gdańsk 1978, s. 29.

społecznej i jej wpływie na bieg historii – wskazywał tu Engelsa i Lenina³⁸.

Dla historyka filozofii ważniejsze jest zatem funkcjonalne zdefiniowanie filozofii, które wyodrębnia ją z innych dziedzin kultury jako formę realizacji światopoglądu. Na tej podstawie formułował Kuderowicz kryterium filozoficzności. Otóż te, jego zdaniem, poglądy można zaliczyć do filozofii, „które w danych historycznych okolicznościach służyły tworzeniu wyobrażeń na temat sensu świata i ludzkiego życia, na temat właściwej hierarchii wartości, celów działania człowieka i przyświecających mu ideałów”³⁹. Problemy się zatem zmieniały, lecz filozofowie pozostawiali filozofami, gdy swym światopoglądowym dążeniom czy ekspresjom nadawali postać dyskursywną, szukając ich racjonalnego uzasadnienia. Dlatego historia filozofii to opis wyobrażeń światopoglądowych zawartych w rozmaitych źródłach; jest „opisem dziejów tych wyobrażeń, ich powstawania, rozkwitu i zaniku w miarę przemian w życiu społecznym i kulturze”⁴⁰.

W związku zatem z ewidentnym znaczeniem funkcjonalnych określeń filozofii dla pogłębiającej się świadomości historycznej, już od końca XIX wieku podejmowano, zdaniem autora *Doktryny...*, rozmaite próby opisywania funkcji filozofii, które – analogicznie jak Kołakowski – sprowadzał do dwóch nurtów. W ramach pierwszego z nich – *psychologiczno-egzystencjalnego* – podłoża filozofii upatruje się w pytaniach na temat sensu życia indywidualnego i otaczającej człowieka rzeczywistości (filozofia życia: Nietzsche, Dilthey, Jaspers). Filozofia jest tu określana ze względu na swe funkcje światopoglądowe w tym sensie, że dostarcza wyobrażeń na temat życia i świata, rozwiązując w ten sposób rozmaite problemy egzystencjalne. Nurt drugi – *socjologizujący* – akcentuje natomiast społeczną i ideologiczną funkcję filozofii. Zakłada się w jego ramach nierozstrzygalność większości kwestii filozoficznych i w związku z tym rozpatruje się spory filozoficzne jako swoisty przejaw konfliktów społecznych (krąg filozofii marksistowskiej). W definiowaniu filozofii przez wskazanie jej funkcji społecznych doszukiwał się autor *Doktryny...* aspektów odkrywczych, pozwalających – pisał – wiele zrozumieć z powikłań, kontrowersji i trudności dziejów myśli, przykładowo: ciągłość niektórych sporów, źródła żywotności stanowisk mimo stałej ich krytyki. Zauważył wszelako jednostronność obu ujęć. W ramach pierwsze-

³⁸ Por. Z. KUDEROWICZ: *Przegląd...*, s. 27; IDEM: *Marksizm...*, s. 45.

³⁹ Z. KUDEROWICZ: *Przegląd...*, s. 29.

⁴⁰ Ibidem.

go upatrywał jej w „sprywatyzowaniu”, by tak rzec, filozofii, która swą najistotniejszą funkcję realizuje niemal wyłącznie w obrębie psychiki indywidualnej. Z kolei w odniesieniu do zastanych ujęć socjologizujących mankament widział w niebezpiecznym upodobnieniu filozofii do ideologii społecznej (co akcentował Kołakowski) czy też do obiegowych wyobrażeń religijnych, artystycznych, obyczajowych. Kłopot nie w tym, że nie docenia się tu zazwyczaj psychologicznych aspektów filozofii – wpływu na indywidualne postawy – lecz w tym, że filozofia zdefiniowana li tylko jako forma świadomości społecznej nie wyróżnia się, jego zdaniem, spośród innych odmian świadomości zbiorowej.

Filozofia jako obrona wartości zagrożonych i perspektywy marksistowskiej historiografii filozofii

Pamiętając – jak Kołakowski – o tym, że filozofowanie, jako swoista ekspresja zbiorowych lub indywidualnych postaw (działań), jest uwarunkowane historycznie, zaproponował Zbigniew Kuderowicz nową funkcjonalną definicję filozofii, podkreślając jej związek z systemami wartości. Funkcjonują one w kulturze i w życiu społecznym, przejawiają się w dziełach kultury oraz w ludzkich zachowaniach. „Przez wartość rozumiem [...] – pisał – przekonania na temat zasad postępowania, na temat ważności poszczególnych dziedzin kultury względnie różnych zjawisk, jakie w danej gałęzi kultury występują”⁴¹. Filozofia nie jest jednak samym tylko przejawem uwarunkowanych historycznie zespołów wartości. Nie zachowuje się biernie, nie jest wcale – powiadał – kontemplacją świata. Dochodzące w niej do głosu, ukształtowane pod wpływem różnych okoliczności, żywiołowe wartości wywierają presję na jednostki, zmuszają do działania, nakłaniają do opowiedzenia się za systemami wartości, które filozofie propagują. Kuderowicz zaznaczał przy tym, że owo oddziaływanie dokonuje się nie tylko wtedy, kiedy filozofia wprost formułuje zasady ocen, lecz także wówczas, gdy za pomocą abstrakcyjnych struktur teoretycznych buduje teorie rzeczywistości i wskazuje miejsce, jakie zajmuje w nich człowiek. W duchu podejścia, które Kołakowski zastosował w swej pracy o Spinozie, pisał, że „w sposób mniej lub bardziej jawny i bezpośredni koncepcje metafizyczne implikują

⁴¹ Z. KUDEROWICZ: *Obrona wartości...*, s. 175. Por. IDEM: *Marksizm...*, s. 45–46.

pewne postawy i dostarczają uzasadnień określonym działaniom⁴².

Stawiając wszelako pytanie o czynnik istotnie stymulujący filozofowanie, twierdził Kuderowicz, że funkcji filozofii nie można sprowadzać do usługowej roli wobec każdego przypadku żywiołowo powstających wartości, ponieważ nie każdy zespół wartości wymaga filozoficznych uzasadnień. Wskazać można w życiu społecznym przypadki respektowania wartości, które uchodziły, w określonym miejscu i czasie, za oczywiste i naturalne⁴³. Kwestia ta prowadzi uczonego do sformułowania nowej funkcjonalnej definicji filozofii, która filozofowanie traktuje przede wszystkim jako obronę wartości uchodzących w świadomości społecznej (bywa, że nieraz fałszywie) za zagrożone. Pisał: „[...] filozofia wyrasta ze świadomości zagrożenia pewnych wartości i funkcjonuje jako obrońca wartości zagrożonych w tym sensie, że dostarcza im uzasadnień w swych wizjach rzeczywistości, użycza im argumentacji, przekonuje o ich wyższości i buduje taki obraz świata, aby wynikał z niego taki sposób preferencji, w którym wartości zagrożone zajmą poczesne miejsce”⁴⁴. Filozofii towarzyszy przy tym – tu dostrzec można swego rodzaju paralelę do koncepcji tej dyscypliny w szkole frankfurckiej – postawa krytyczna, wymierzona w zjawiska generujące zagrożenia i utrudniające realizację wartości preferowanych⁴⁵.

Zbigniew Kuderowicz opisał dwie modelowe sytuacje zagrożenia i odpowiadające im filozoficzne formy obrony. Pierwszą, *retrospektywną*, ilustrował – opisanym *nota bene* przez Jerzego Szackiego w *Kontrrewolucyjnych paradoksach...* – przypadkiem antagonistów rewolucji francuskiej z przełomu XVIII i XIX wieku, którzy świadomi nieodwracalności zmian społeczno-kulturowych chcieli konserwować mimo to niektóre spośród dawnych wartości w warunkach porewolucyjnej rzeczywistości⁴⁶. Wskazywał także pokrewne sytuacje, w których filozofia angażuje się w obronę nie tyle wartości już całkowicie przebrzmiałych, ile takich, które zdają się zanikać, tracić na znaczeniu lub autonomiczności. I tak, nurt

⁴² Z. KUDEROWICZ: *Obronca wartości...*, s. 176.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Ibidem, s. 176–177.

⁴⁵ Zob.: M. HORKHEIMER: *Spółeczna funkcja filozofii*. W: IDEM: *Spółeczna funkcja filozofii. Wybór pism*. Tłum. J. DOKTÓR. Warszawa 1987, s. 235; H. MARCUSE: *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*. Tłum. S. KONOPACKI i in. Warszawa 1991, s. 247–248 oraz rozdział *Historyczne zaangażowanie filozofii* tej książki, s. 251–275.

⁴⁶ Por. J. SZACKI: *Kontrrewolucyjne paradoksy. Wizje świata francuskich antagonistów Wielkiej Rewolucji 1789–1815*. Warszawa 1965, s. 6.

filozofii życia na przełomie XIX i XX wieku, w obliczu narastającej dominacji formacji pozytywistycznej, demokratyzacji, industrializacji i komercjalizacji życia, bronił autonomii wartości kulturowych, eksponując znaczenie wyobraźni artystycznej, niezależności osobowości i intuicji. Przykładem drugiej formy obrony – tym razem *prospektywnej* – były dla Kuderowicza ideologie społeczne XIX wieku i nabudowane na nich koncepcje filozoficzne. Tu zespół wartości zagrożonych ujmował jako antytezę stanu aktualnego i dotychczasowej historii, a atak na kapitalizm (w reakcji na szerzenie niesprawiedliwości społecznej lub wyzysku) traktował jako czynnik generujący rozmaite utopie społeczne. Wartości preferowane są tu – twierdził – uzasadniane odwołaniem się do wyobrażeń na temat uniwersalności natury ludzkiej, do finalistycznie rozumianej idei historycznego postępu, zmierzającego do ideału. „Filozofia – pisał – funkcjonuje tu jako projekcja nowego zespołu wartości, a zarazem wskazówka [dotycząca – M.T.] środków i metod zbliżania się do niego”⁴⁷.

Zdaniem Kuderowicza, tak zorientowane podejście funkcjonalne ukazuje filozofię jako dziedzinę kultury. Spory filozoficzne interpretować trzeba – uważał – jako spory o „właściwe systemy wartości”, o kryteria ocen i preferencji. Swoistość filozofii polega z tego punktu widzenia na tym, że jej twierdzenia pretendują do powszechnej ważności, przedstawiają broniące wartości jako uniwersalne, a zarazem mające kluczowe znaczenie dla ludzkiego życia i świata. Obrona dokonuje się tu – innymi słowy – na drodze racjonalizacji, systematyzowania argumentacji, tworzenia z rozproszonych twierdzeń koherentnych całości, które pretendują do wiedzy niepodważalnej, powszechnie ważnej i spójnej. To właśnie, jego zdaniem, wyróżnia filozofię w obrębie kultury. Spojrzenie historyka obnaża wszakże względność poglądów filozoficznych. Historyczne studium filozoficznej przeszłości, jako element stale pogłębiający świadomość historyczną, uczy wszak, że większość filozofii ma mi tylko, jakoby znalazła uniwersalną i niepodważalną legitymizację wartości. Jednakowoż „złudność filozofii” – jak się wyraził – nie obniża siły jej oddziaływania, jeśli tylko zyskuje ona rezonans. O historycznym znaczeniu filozofii decydują nie talenty, intencje lub starania filozofa, lecz społeczna recepcja jego pomysłów⁴⁸.

Otóż opierając się na takiej koncepcji filozofii, historyk filozofii powinien koncentrować uwagę na zasadach, które filozofia bierze

⁴⁷ Z. KUDEROWICZ: *Obrońca wartości...*, s. 178.

⁴⁸ Z. KUDEROWICZ: *Marksizm...*, s. 47.

w obronę, na walorach jej argumentacji. Analizując rolę stanowisk filozoficznych w życiu społecznym, winien pokazać, jakim wartościom służą rozmaite poglądy, ujawniać w rozpatrywanych filozofiach takie struktury sensowne, które świadczą o istotnej roli owych filozofii w kulturze i o związku z procesami historycznymi⁴⁹. Historyk musi przy tym pamiętać, że aksjologiczne zaangażowanie filozofii jest historycznie uwarunkowane, a tym samym relatywne. Modelują je bowiem zmieniające się koniunktury polityczne, dynamika struktur społecznych, wpływa na nie płynna kulturowa aktywizacja rozmaitych klas, warstw społecznych i ugrupowań.

W związku z tym, zdaniem uczonego, marksistowska metodologia historii filozofii – i w tym upatrywał jej osobliwości – składania się do respektowania trzech zaleceń. Pisał: „Po pierwsze, nie zamykając się w granicach analiz immanentnych, dąży do interpretacji teorii filozoficznych jako aktywnych składników życia społecznego, bada ich funkcjonowanie w obronie żywiołowych wartości, jakie powstają z doświadczeń występujących w historii społecznych ugrupowań. Historia filozofii wykorzystuje przy tym takie kategorie jak formacja społeczna, zróżnicowanie klasowe i walka klas społecznych. Po drugie, historia filozofii demaskuje pretensje filozofii do *prawdy absolutnej*, ukazując historyczne uwarunkowania filozoficznych rozstrzygnięć i obecność w nich *ideologicznych* iluzji. Po trzecie, historia filozofii pozwala na bliższe określenie filozofii jako refleksji nad sensem ludzkiej działalności; na tej podstawie pozwala zrozumieć kontynuację problematyki filozoficznej pomimo zmian historycznych epok i pozwala określić swoisty postęp poznawczy w dziedzinie filozofowania”⁵⁰.

Uwagi końcowe

Praktykę badawczą oraz refleksję teoretyczno-metodologiczną Zbigniewa Kuderowicza umieszczać trzeba – co sam sugerował – w ramach procesu wyzwalania się historiografii marksistowskiej z ograniczeń stalinowskiego dogmatyzmu. Przegląd jego prac z tego punktu widzenia skłania do wniosku, że nawet teksty naj-

⁴⁹ Por. Z. KUDEROWICZ: *Obrońca wartości...*, s. 179.

⁵⁰ Z. KUDEROWICZ: *Marksizm...*, s. 50.

wcześniejsze⁵¹ rzeczywiście wpisują się w tę tendencję. Można zatem powiedzieć, wracając do sygnalizowanej na początku rozdziału kwestii, że dyrektywy badawcze, obecne w poglądach metodologicznych polskich naśladowców Żdanowa, stanowiły zastrzeżenia, ale niepodjęty przez Kuderowicza zespół wytycznych. Trudno wszelako w jego przypadku mówić o ewolucji, rozumianej jako sublimacja jakiegoś wyjściowego podejścia, lub o konstruowaniu koncepcji antycypującej przyszłe badania, wolne już od dogmatycznych ograniczeń. Mamy tu raczej do czynienia ze stopniowym pogłębianiem różnych aspektów samowiedzy teoretyczno-metodologicznej na podstawie warsztatowych doświadczeń; pogłębianiem prowadzącym z czasem do wykrystalizowania się koncepcji, którą uznać można zarówno za kodyfikację stosowanej strategii badawczej, jak i (w pewnych przynajmniej elementach) za swoistą jej idealizację, co często cechuje tego rodzaju przedsięwzięcia, dążące z reguły do normatywnych rozwiązań. Wskażmy najistotniejsze elementy wyłaniającej się w ten sposób całości oraz ich praktyczną realizację.

Zwrócić trzeba – po pierwsze – uwagę na kwestię ethosu historyka filozofii, którą autor *Doktryny młodego Hegla* opracował, odwołując się do koncepcji „spolegliwego opiekuna”. Znajduje tu wyraz przekonanie o moralnej odpowiedzialności historyka za sposób badania i styl prezentacji przeszłości filozofii. Badania historycznofilozoficzne są dla Kuderowicza mającym wymiar moralny spotkaniem rozmaicie uwikłanych w proces historyczny osobowości: historyka i filozofa. Badacz nie jest w związku z tym biernym obserwatorem przeszłości, lecz – jak filozof – angażuje się w spory światopoglądowe. Wynikające stąd prawo do polemiki i krytyki (zarówno filozofa, jak i interpretatorów jego myśli) nie może jednak prowadzić do arbitralnego absolutyzowania własnego punktu widzenia, a co za tym idzie – i do wynoszenia własnej in-

⁵¹ Por. Z. KUDEROWICZ: *Polemika w sprawie poglądów młodego Marksa*. (Rec. H. POPITZ: *Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx*. Basel 1953). „Myśl Filozoficzna” 1957, nr 3, s. 210–218. W tej polemicznej, ale wyraźnie życzliwej, a przede wszystkim całkowicie merytorycznej recenzji Popitz – przyszły wybitny socjolog niemiecki – identyfikowany był jako przedstawiciel egzystencjalizmu (doktorat napisał istotnie pod kierunkiem K. Jaspersa) i z tego stanowiska – zdaniem Kuderowicza (ibidem, s. 212) – w ramach analiz immanentnych, interpretował wczesne teksty Marksa (głównie *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne*). Znamienne jest odwołanie na końcu omówienia jego intencji: „Mimo istnienia szeregu monografii na temat działalności i poglądów Marksa krystalizacja słusznej oceny filozofii młodego Marksa wymaga jeszcze wielu dyskusji i sporów. Toteż recenzja ta nie może być rozumiana jako całkowite potępienie pracy Popitza, lecz wyłącznie jako polemika”. Ibidem, s. 218.

terpretacji ponad inne możliwe, jako jedynie słusznej i sprawiedliwej. Zwolenników odmiennych stanowisk – przypomnijmy – postulował traktować bez lekceważenia i pogardy, jako partnerów, a nie wrogów w dyskusji, jaka toczy się dziejach filozofii w ramach ścierania się różnych tendencji światopoglądowych. Najlepszym przykładem takiego podejścia jest jednoznacznie polemiczna, ale przy tym i spolegliwa postawa, jaką zajął Kuderowicz, omawiając *Zagadnienie historii filozofii* Stefana Swieżawskiego. Wszelako do aktywnej postawy zobowiązuje historyka przede wszystkim sytuacja zniekształcenia myśli filozofa i negatywna jej ocena, dokonująca się na podstawie późniejszej recepcji, sytuacja skutkująca nieraz stereotypizacją jego wizerunku w obiegowych opiniach. Kuderowicz w wielu swoich studiach heglowskich dotykał kwestii potrzeby rewizji poglądów utrwalających stereotyp „Hegla Prusaka”, czy też „ideologa pruskiej drogi do kapitalizmu”. Już *Doktryna moralna młodego Hegla* czyni w pewnej mierze załość potrzebie korygowania interpretacji Hegla jako ideologicznego patrona faszyzmu⁵². Można też wskazać artykuł *Czy Hegel był konserwatystą romantycznym?*, polemizujący z twierdzącą odpowiedzią na tytułowe pytanie, której udzielił Karl Mannheim⁵³. W dwóch innych natomiast przypadkach wprost podejmował uczony zadanie rewidowania analogicznych poglądów. W monografii poświęconej Nietzschemu próbował mianowicie ujawnić mechanizmy tworzenia się jego legendy jako protoplasty narodowego socjalizmu⁵⁴. Korygował również szeroko w pracy o Burckhardcie jednostronne interpretacje jego poglądów formułowane z perspektywy dwuznacznej recepcji nietzscheanizmu, która rzucała cień

⁵² Por. Z. KUDEROWICZ: *Doktryna...*, s. 36, 298, 320–321. Kuderowicz polemizuje tu między innymi z powołującymi się na Hegla ideologami faszyzmu: G. Gentile’em, A. Baeumlerem, a także z E. Cassirerem, K.R. Popperem. Podjęta w tej pracy refleksja nad problemem zakresu i gwarancji odpowiedzialności moralnej jednostki w ramach „państwa autorytatywnego” doprowadziła go m.in. do wniosku, że Hegel „nie zamierza nigdzie przyznawać racji moralnej aktualnie zwycięskim siłom politycznym tylko dlatego, że odniosły mniej lub bardziej chwilowe zwycięstwo” (ibidem, s. 320–321). Dowodziłoby to, jego zdaniem, że Hegel stał na stanowisku skrajnego relatywizmu historycznego. Granicę temu relatywizmowi stawia, zdaniem uczonego, sformułowana przez Hegla zasada wolności „jako trwałego, generalnego kryterium moralnego” (ibidem, s. 321). Hegel nie oceniał zatem zjawisk społecznych wedle koniunktur politycznych.

⁵³ Por. Z. KUDEROWICZ: *Czy Hegel był konserwatystą romantycznym?*. W: IDEM: *Wolność i historia...*, s. 198–199, 240–241.

⁵⁴ Zob. Z. KUDEROWICZ: *Nietzsche*. Warszawa 1990. Tej kwestii poświęcił autor rozdział: *Legenda i recepcja*, s. 145–164. Starał się tu ujawnić i skorygować interpretacje, które zainicjowała siostra Nietzschego Elżbieta Förster.

prefaszysizmu również na dorobek autora *Kultury odrodzenia we Włoszech*⁵⁵.

Wszelako – i po drugie – najistotniejszym elementem propozycji Kuderowicza wydaje się funkcjonalna koncepcja filozofii, stanowiąca podstawowe założenie jego modelu badań historyczno-filozoficznych. Koncepcja ta – i to jej rys charakterystyczny – akcentuje aksjologiczny i światopoglądowy wymiar filozofowania, które – przypomnijmy – uczony rozumie jako obronę wartości zagrożonych. Trzeba przy tym zaznaczyć, że nie wynika ona z teoretyczno-metodologicznej spekulacji, prowadząc do heurystycznych fikcji, lecz wyrasta zarówno z formacji filozoficznej uczonego, jak i, co szczególnie warto odnotowania, z jego doświadczeń badawczych. Ukształtował owo funkcjonalne podejście z jednej strony marksizm (o czym szeroko mowa była wcześniej) z drugiej – potwierdzały niejako historyczne studia nad filozofią Wilhelma Diltheya. Oba te źródła inspiracji, niezależnie, eksponowały historyczną względność zjawisk kulturowych – także filozofii jako nierozzerwalnie z kulturą związanej⁵⁶. Dla Diltheya – pisał Kuderowicz w pracy *Światopogląd a życie u Diltheya* – była to najistotniejsza cecha myślenia jego czasów⁵⁷, cecha mająca swe reperkusje w studium filozoficznej przeszłości: „Słusznie zauważył Dilthey, że istotnym elementem konstytuującym postawę historyka filozofii jest przekonanie – obce na ogół myślicielom dążącym do uniwersalnej, systematycznej wiedzy – o historycznej, względnej wartości koncepcji filozoficznych”⁵⁸. Dilthey też, w jego przekonaniu, wskazywał nowy sposób interpretowania doktryn filozoficznych, polegający na akcentowaniu ich walorów światopoglądowych. Nadawanie w ten sposób sensu rzeczywistości i życiu podnosiło rangę i wartość filozofii. „Takie rozumienie filozofii – czytamy w *Światopoglądzie...* – ma, jak się wydaje, niezwykle szerokie perspektywy rozwoju – zarówno w badaniach nad jej kulturowymi i społecznymi funkcjami, jak i w dziedzinie analiz historycznofilozoficznych i w opracowaniu metodologicznych podstaw

⁵⁵ Zob. Z. KUDEROWICZ: *Biografia kultury. O poglądach Jakuba Burckhardta*. Warszawa 1973, zwłaszcza punkt pierwszy *Wprowadzenia: Spory o Burckhardta*, s. 7–25. W innym miejscu tej pracy pisał: „Kiedy rozwój antyliberalnego konserwatyzmu prowadził w pewnym stopniu do stanowisk prefaszystowskich i militarystycznych, Burckhardt jako jeden z pierwszych ostrzegał przed aspiracjami militarystyki, widząc w tym zagrożenie kultury, jej spontaniczności i żywiołowości, bez czego autentyczna kultura była niemożliwa. Wszelkie próby włączenia go do prekursorów faszyzmu były zatem całkowicie nieuprawnione”. Ibidem, s. 257.

⁵⁶ Z. KUDEROWICZ: *Światopogląd a życie u Diltheya*. Warszawa 1966, s. 131.

⁵⁷ Por. ibidem, s. 251.

⁵⁸ Ibidem, s. 271.

historii filozofii”⁵⁹. W opinii tej widzieć można element budujący niezachwiane przekonanie autora *Doktryny...* o nieprzydatności wszelkich zakresowych definicji filozofii dla historyka filozofii. Funkcjonalne rozumienie filozofii jako założenie badań historycznych uznać zatem można za efekt rozpoznania specyfiki filozofii w świetle dokonań filozofii współczesnej (marksizm, myśl Diltheya) i dostosowania do niej studium dziejów tej dyscypliny. Podejście to – powtórzmy raz jeszcze – nie jest tu wyspekulowane lub arbitralnie uznane za słuszne na mocy argumentu z autorytetu, lecz wydobyte z filozoficznej tradycji i przez nią niejako potwierdzone⁶⁰.

Koncepcję filozofii jako obrony wartości zagrożonych przyjął uczony za wyjściowe założenie, warunkujące przedmiot i zarazem perspektywę analiz w *Filozofii nowożytnej Europy*. Filozofia została określona w tej syntezie nie jako oderwana od rzeczywistości kontemplacja, lecz jako aktywność „nastawiona na formułowanie zespołu wartości, czyli przekonań na temat zasad postępowania i kryteriów oceny”⁶¹. W ścisłym zatem związku z obecnymi w kulturze systemami wartości, jako aktywny element kultury i życia społecznego. Podejście to zilustrować można w tej pracy zaproponowanym odczytaniem filozofii Spinozy: „Sens spinozyzmu – pisał autor – można ująć jako obronę racjonalizmu opartą na monistycznej ontologii i jako rozciągnięcie racjonalizmu na obszar etyki”⁶². Obecne jest także w pracach, które przedstawiają dokonania filozofii uprawianej w Polsce. Zwrócił na nie uwagę Jan Skoczyński. Jego zdaniem, Kuderowicz widział w Romanie Ingardenie rzecznika „obrony autonomii filozofii – nie tylko przed uroszczeniami pozytywistów, ale też przed innymi próbami jej zawłaszczenia, przede wszystkim przez obowiązującą wówczas ideologię”⁶³;

⁵⁹ Ibidem, s. 284.

⁶⁰ Uczony istotnie modeluje, jak się zdaje, swoją koncepcję badań historycznofilozoficznych, opierając się na filozoficznych dokonaniach tych, których myśl uczynił przedmiotem swych studiów. Dostrzec można, przykładowo, paralele w sposobie rozumienia kierunków analizy funkcjonalnej między Diltheyem a Kuderowiczem (por. ibidem, s. 113). Dostrzegął on także znaczenie Diltheyowskiej typologii światopoglądów dla zabiegów typologizacyjnych w historii filozofii (por. ibidem, s. 8).

⁶¹ Z. KUDEROWICZ: *Filozofia nowożytnej Europy*. Warszawa 1989, s. 6.

⁶² Ibidem, s. 231.

⁶³ J. SKOCZYŃSKI: *Polska myśl filozoficzna na tle filozofii powszechnej w planie badawczym Zbigniewa Kuderowicza*. W: *Wyjaśniać i rozumieć. Księga dedykowana Profesorowi Zbigniewowi Kuderowiczowi*. Red. M. KOWALSKA, R. POCZOBUT, B. KUŹNIARZ. Białystok 2006, s. 26. Idzie o artykuł Z. KUDEROWICZA: *Osobowość filozoficzna Romana Ingardena*. „Studia Filozoficzne” 1970, nr 4–5.

natomiast w odczytaniu swoistości warsztatu badawczego Władysława Tatarkiewicza eksponował – bliską sobie – niechęć autora *Historii filozofii* do postaw dogmatycznych, ograniczających możliwości badawcze i zniekształcających obraz przeszłości⁶⁴.

Po trzecie, główną płaszczyznę tematyczną heglowskich studiów Kuderowicza wyznaczało zagadnienie jednostki uwikłanej w procesy toczącej się wedle własnych praw historii – problem wyartykułowany wcześniej i przeanalizowany przez Tadeusza Krońskiego w rozprawie *Faszyzm a tradycja europejska*, a być może (jeśli iść za sugestiami przyjaciół Krońskiego) i jego samego osobiście dotyczący. W ramach tych badań autor *Doktryny...* często dotykał kwestii granic odpowiedzialności jednostki za proces historyczny. Otóż wydaje się, że przyjęcie tego punktu widzenia pozwala dostrzec sposób, w jaki on sam, we własnych pracach, realizował postulat traktowania filozofii jako obrony wartości zagrożonych. Analizując bowiem zmagania filozofów z różnymi wariantami problemu ciągłości kultury, ową ciągłość – jak się zdaje – sam traktował jako wartość zagrożoną. W *Doktrynie...* problem podjęty został na płaszczyźnie moralnej. Hegel, jego zdaniem, obdarzając filozofię misją moralnej oceny świata społecznego, rozważał konflikt między przekonaniem o istnieniu trwałych i wiecznych wartości (legitymizujących doświadczenie ciągłości) a zasadą historycznego (relatywistycznego) traktowania systemów wartości: „Koncepcja kontynuacji historycznej, uzyskiwanej dzięki zjawisku znoszenia, jest jego odpowiedzią na pytanie o trwałość czy zmienność wartości moralnych”⁶⁵. W studium o filozofii Diltheya próbował natomiast Kuderowicz zdać sprawę z jego prób odpowiedzi na pytanie o obiektywną wartość kultury; prób, którym towarzyszyło dążenie do szukania granic świadomości historycznej, a co za tym idzie – i relatywizmu historycznego. Otóż świadomość historycznej zmienności zjawisk kultury każe podjąć zarówno problem obiektywnej ważności różnych jej przejawów, jak i, w konsekwencji, jej ciągłości oraz jedności. Także samej filozofii, relatywizowanej co do wartości poznawczej i zagrożonej narastającym sceptycyzmem. Najczytelniej jednak staje ta kwestia w *Biografii*

⁶⁴ Ibidem, s. 28–29. Autor odnosi się do artykułu KUDEROWICZA: *Władysław Tatarkiewicz jako historyk filozofii*. „Studia Filozoficzne” 1978, nr 9. Komentując od tej strony pisanstwo autora *Doktryny...*, formułuje Skoczyński zapewne także własne obawy o przyszłość i autonomię filozofii.

⁶⁵ Z. KUDEROWICZ: *Doktryna...*, s. 374. Dalej Kuderowicz pisał: „Hegel snuje rozważania wokół konfliktu między determinizmem historycznym a moralną odpowiedzialnością. Teoria świadomości odpowiedzialności moralnej pozwala Heglowi połączyć obie zasady”. Ibidem.

kultury..., pracy, w której Burckhardt przedstawiony został jako filozof dziejów niewidzący w procesie historycznym żadnych gwarancji historycznej ciągłości zjawisk kulturowych⁶⁶. Proces dziejowy zawierał dlań zarówno możliwość zniszczenia, jak i kontynuacji. Mimo pesymizmu i rezygnacji pozostał w oczach Kuderowicza „myślicielem w gruncie rzeczy konserwatywnym, marzącym o tym, aby z przeszłości pozostawić możliwie najwięcej”⁶⁷. Do takich wniosków dochodził uczony, stosując retrospektywne kryteria oceny, przyglądając się funkcjonowaniu poglądów Burckhardta w przemianach światopoglądowych XIX wieku.

Pracy tej towarzyszy jednak i prezentystyczna intencja. U Burckhardta bowiem dostrzegł Kuderowicz wciąż aktualne dylematy, szukał treści „mogących służyć w zrozumieniu współczesności”. Kontekst, w którym ten wątek został umieszczony, wskazuje, że problem ciągłości kultury uważał uczony za istotny z punktu widzenia przemian światopoglądowych w powojennej Polsce. Zderzył bowiem poglądy autora *Kultury Odrodzenia we Włoszech* z marksizmem, co uzasadnił znaczeniem teorii marksistowskich dla myśli współczesnej. To aktualizujące podejście – spojrzenie na dokonania Burckhardta z perspektywy problemów współczesności, krytyczne i wartościujące konfrontowanie ich ze stanowiskami aktualnymi, wszystko to nadaje niewątpliwie filozoficzny wymiar historiografii Kuderowicza. Może być też uznane za wyraz przekonania o przynajmniej aspektowej jedności i ciągłości doświadczenia filozoficznego.

Trzeba jednak zauważyć, że nie przekonuje – patrząc z dzisiejszej perspektywy – intencja zestawienia koncepcji Burckhardta z poglądami Lenina. Końcowa sugestia tej konfrontacji, że Lenin dawał wyraz przekonaniu o ciągłości kultury, a zwłaszcza że „Leninowi zależało na upowszechnieniu minionych wartości kulturowych”⁶⁸, skonfrontowana z realizowaną przez niego i jego kontynuatorów polityką kulturalną, której trwałym instrumentem była między innymi zasada partyjności literatury, z polityką zatem, której ofiarami padli, pośród wielu innych, Osip Mandelsztam, Anna Achmatowa, Michaił Bułhakow czy Josif Brodski, nie wydaje się przekonująca (choć jest zrozumiała, jeśli wziąć pod uwagę uwarunkowania uprawiania historiografii filozofii w ramach marksizmu w Polsce wczesnych lat siedemdziesiątych minionego stulecia), nawet gdy chcieć się ograniczyć do bardzo ogólnikowych

⁶⁶ Z. KUDEROWICZ: *Biografia kultury...*, s. 169.

⁶⁷ Ibidem, s. 257.

⁶⁸ Ibidem, s. 271.

i teoretycznych deklaracji głównego inicjatora rewolucji październikowej⁶⁹. „Wiem, że nie ma nic większego niż *Apassionata*; – przywoływał wypowiedź Lenina o Beethovenie Maksim Gorki – gotów byłby słuchać jej każdego dnia [...]. Ale nie mogę zbyt często słuchać muzyki. To działa na nerwy, każe mówić niemądre, miłe rzeczy, głaskać ludzi po głowie za to, że zdolni byli stworzyć takie piękno w tym nikczemnym życiu. A tymczasem trzeba bić ich po głowie, bo w przeciwnym razie odgryzą ci rękę. Trzeba bić ich po głowie bez miłosierdzia, mimo że ideałem naszym jest nieużywanie przemocy przeciw komukolwiek. Tak, obowiązek nasz jest piekielnie trudny”⁷⁰.

Filozoficzność projektu Kuderowicza wynika jednak przede wszystkim z silnej koncepcji filozofii. Nie tylko wyraźnie artykułowanej, ale, co trzeba podkreślić, świadomie konstruowanej jako podstawowe założenie historiografii. Kuderowicz należy niewątpliwie do tych teoretyków dziejopisarstwa filozoficznego, którzy z naciskiem podkreślają wielostronną zależność historii filozofii od filozofii. Warto przede wszystkim zwrócić tu uwagę na zależność genetyczną: dostarczanie przedmiotu (koncepcji światopoglądowych, będących formą obrony wartości zagrożonych) oraz metody – w tym przypadku metody materialistyczno-dialektycznej (wypracowanej przez marksizm), skojarzonej z elementami metody rozumiejącej Diltheya⁷¹.

Do zastanowienia skłania jednak w tekstach teoretycznych autora *Doktryny moralnej Młodego Hegla* dezawuowanie badań zakresowych. Zdecydowany historyzm, który dochodzi tu do głosu wymaga, jak się zdaje, pewnego utemperowania w ramach bardziej umiarkowanej wersji. Nie każde bowiem zjawisko filozoficzne daje się zadowalająco wyjaśnić tylko kontekstem genetyczno-funkcjonalnym. Podejście takie sprawdza się niewątpliwie w przypadku analiz filozofii zdominowanej przez problematykę moralną i społeczną (*vide* marksizm), ale jak skutecznie zastosować je w przypadku pisania na przykład historii ruchu fenomenologicznego lub filozofii analitycznej? *Filozofia pozytywistyczna* Leszka Kołakowskiego pokazuje, że można inaczej rozumieć zależności

⁶⁹ Por. A. WALICKI: *Marksizm...*, s. 295–297, oraz (o represjach stalinowskich, których ofiarami padli Mandelsztam i Achmatowa) s. 453–455. Z. KUDEROWICZ szeroko przedstawił zagadnienie ciągłości kultury w rozumieniu Lenina w artykule *Rewolucja a ciągłość kultury u Lenina*. „*Studia Filozoficzne*” 1970, nr 2, s. 51–70.

⁷⁰ M. GORKI: *Days with Lenin*. London 1932, s. 52. Cytuję za: A. WALICKI: *Marksizm...*, s. 261.

⁷¹ Z. KUDEROWICZ: *Przegląd...*, s. 25–31.

funkcjonalne i że wyjść nieraz trzeba poza tego typu zależności, zwłaszcza gdy badacz nie jest akurat zainteresowany odsłanianiem *kryptoproblemów*, lecz interesuje się kwestiami czysto teoretycznymi, które, choć być może niecałkowicie i nie w każdym przypadku, zawsze możliwe są do przynajmniej względnie autonomicznego ujęcia. Przykład badań filozoficzno-historycznych Marka Siemka nad dziejami idei transcendentalizmu w XIX i XX wieku pokazuje, że w ramach tradycji filozoficznej marksizmu dostrzegano możliwość i zasadność badań historycznych opartych na zakresowym rozumieniu filozofii. Co więcej, autor *Idei transcendentalizmu u Fichtego i Kanta* projekt takich badań wyprowadzał z Marksowskiej metody dialektycznej⁷².

⁷² Por. M. SIEMEK: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*. Warszawa 1977, s. 6–7.

Rozdział ósmy

Marek Siemek — dzieje filozofii XIX i XX wieku w świetle idei transcendentalizmu

Marek Siemek wielokrotnie podkreślał swój związek z tradycją filozoficzną marksizmu. Już pierwsze teksty filozofa, pisane około połowy lat sześćdziesiątych minionego stulecia, ukazywały jednoznacznie jego fascynację myślą klasyków tego nurtu — Marksa zatem i Engelsa, ale i Lukácsa, Kautskiego, Langego, Goldmanna, Althussera, czy wreszcie przedstawicieli szkoły frankfurckiej. Przemiany polityczne i intelektualne po 1989 roku w zasadzie nie zmieniły w tym względzie jego nastawienia. W ostatnich zaś latach skłoniły wręcz do otwartego upominania się o marksizm, o czym świadczy artykuł *Lenin i kamerdynerzy. Slavoj Žižka rehabilitacja marksizmu*¹ z 2007 roku, tekst, w którym w związku z publikacją książki wymienionego w tytule autora: *Rewolucja u bram. Pisma Lenina z roku 1917*, pisał o potrzebie ponownego, *sine ira et studio*, otwarcia się na myśl lewicową, bezpardonowo wyrażoną w Polsce po 1989 roku poza oficjalny dyskurs.

W nie mniejszym jednak stopniu niż klasycy — ale inaczej — charakterystyczne dla Siemka podejście do marksizmu (i generalnie — do całej tradycji filozoficznej ostatnich dwóch stuleci) ukształtowali niepokorni wobec marksizmu-leninizmu polscy rewizjoniści skupieni w środowisku warszawskich historyków idei. Chodzi tu przede wszystkim o Bronisława Bączkę, Leszka Kołakowskiego i Krzysztofa Pomiana, z którymi zetknął się bezpośrednio podczas studiów w pierwszej połowie lat sześćdzie-

¹ Zob. M. SIEMEK: *Lenin i kamerdynerzy. Slavoj Žižka rehabilitacja marksizmu*. „Europa — Tygodnik Idei” 2007, nr 1.

siątych — jak pisał Andrzej Walicki, w czasach pamiętanych jako „złoty okres” wydziału filozofii na Uniwersytecie Warszawskim². Wydaje się, że to przede wszystkim w ramach otwartych tu możliwości teoretycznych i inspiracji szukać trzeba źródeł swobodnego programu badawczego, który realizował Siemek w latach siedemdziesiątych. Ośrodkową ideą tego przedsięwzięcia było ukazanie dziejów filozofii XIX i XX wieku — w tym oczywiście marksizmu — w świetle idei transcendentalizmu, co odsłonić miało główny teoriiotwórczy proces i zarazem przełom, który zainicjowała Kantowska krytyka poznania; proces nieprzerwanie i w decydujący sposób do dziś, zdaniem Siemka, kształtujący losy filozofii. Dążenia te potwierdzają i dokumentują liczne teksty filozofa z tego okresu, wśród których wyróżnione miejsce przypada opublikowanej w 1977 roku rozprawie: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*. Prace te mają charakter studiów historyczno-problemowych i opierając się na *dialektycznej* koncepcji badań historycznofilozoficznych (dialektycznej historii filozofii), ukazują zdeterminowany przez transcendentalizm obraz dziejów filozofii ostatnich dwóch stuleci.

Otóż wydaje się, że w kreśleniu obrazu filozofii pokantowskiej wpisywał się Siemek w perspektywy teoretyczne rewizjonizmu, które zakreślali i realizowali w praktyce jego uniwersyteccy mistrzowie — do silnego wpływu, jaki wywierali na niego warszawscy historycy idei, otwarcie zresztą się przyznawał³. Warto wskazać wchodzące tu w grę możliwe zależności. Po pierwsze, w tekstach filozofa poświęconych dziejom marksizmu (na przykład myśli Marksa czy Lukácsa) dostrzec można realizację charakterystycznego dla warszawskich historyków idei postulatu historycznego patrzenia na marksizm jako na jedno z wielu zjawisk, które rozpatrywać trzeba, umieszczając je w planie dziejów filozofii. Po drugie, jak wykazywał Kołakowski w rozprawie *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy*, ważnym układem odniesienia w rozumieniu myśli Marksa i jego kontynuatorów jest filozofia Kanta. Prace Siemka niewątpliwie potwierdzały tę tezę, a *Ideę transcendentalizmu...* uznać można, z tego punktu widzenia, za próbę zrozumienia specyfiki wskazanej w tytule postawy teoretycznej. Dostrzegł ją filozof w strukturze *różnicy epistemologicznej*, która stała się dla niego kluczem do zrozumienia swoistości marksizmu i generalnie całych dziejów filozofii pokantowskiej. Po trzecie, stu-

² A. WALICKI: *Marksistowska filozofia w PRL w świetle osobistych wspomnień*. „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 2007, nr 3, s. 259.

³ Zob. *Teraz napiszę o... Marksie. Rozmowa z profesorem Markiem Janem Siemkiem*. W: M. BAJER: *Blizny po ukąszeniu*. Warszawa 2005, s. 193–195.

dium Kołakowskiego uświadamiało nieodzowność interpretowania marksizmu – a przynajmniej pewnych jego elementów – przez pryzmat rzeczywistego rozwoju filozoficznej teorii, bez absolutyzowania zatem perspektywy genetyczno-funkcjonalnej ujawniającej społeczne podłoże wiedzy. Otóż Siemek całkowicie zdystansował się od materialistycznego tłumaczenia dziejów filozofii, a genetyczne i funkcjonalne aspekty filozofowania interesowały go w zasadzie wyłącznie w ramach autonomicznego porządku teorii.

Wskazane tendencje badawcze odnajdujemy, powtórzmy raz jeszcze, we wczesnym piśmarstwie Siemka, a przede wszystkim w jego pracach z lat siedemdziesiątych, kiedy to realizował badania rekonstruuujące dzieje filozofii pokantowskiej. Krótko mówiąc: a) orientacja historyczna, analizująca autonomiczny rozwój filozoficznej teorii w oderwaniu od pozafilozoficznych uwarunkowań filozofowania, b) pojmowanie w związku z tym marksizmu jako stanowiska pokantowskiego – nurtu rozwijającego się w przestrzeni teoretycznej odsłoniętej przez transcendentalizm, dalej, c) przeniesienie tej optyki na całość dziejów filozofii XIX i XX wieku – wszystko to łączyć można z lekturą tekstów, które wyszły spod pióra warszawskich historyków idei, zwłaszcza Leszka Kołakowskiego, na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych. Siemek – jak mówił – uczył się na nich, to one wprowadzały go w marksizm⁴.

Dążeniom tym towarzyszyła refleksja, dzięki której filozof starał się zrozumieć od strony teoretycznej charakter podejmowanych analiz historycznych i sposoby rozumienia filozoficznej przeszłości. Nie pisał jednak osobnych teoretyczno-metodologicznych rozpraw na ten temat. Jak w przypadku Kołakowskiego, jego samowiedza jako filozofującego historyka filozofii znajdowała wyraz w samych pracach badawczych; jest też na tyle silnie związana z ich merytorycznym wywodem (zarówno historycznofilozoficznym, jak i filozoficznym), że wydzielenie jej z tego kontekstu byłoby nie tylko sztuczne, ale czyniłoby jego stanowisko mało zrozumiałym. Mamy tu do czynienia z przypadkiem interferencji metody i badanego materiału, to bowiem dostrzeżone osobliwości tworzywa badawczego uświadamiają problemy teoretyczno-warsztatowe i konieczność świadomego wyboru odpowiednich narzędzi badawczych, same zaś narzędzia nie tyle umożliwiają wierne odbicie przeszłości w historycznym poznaniu, ile konstruują tę prze-

⁴ Zob. M. BAJER: *Blizny...*, s. 195. Siemek mówił: „Uczyłem się z pism Kołakowskiego, publikowanych na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych [...]”.

szość według projektu filozofa/historyka. Trzeba zatem podjąć żmudny trud prezentacji powiązanych badań historycznych i filozoficznych Siemka, by z nich wydobyć i na ich tle ukazać historyczną metodę filozofowania, którą stosował.

Antynomia historycznego dyskursu filozofii

Jak sygnalizowałem, przegląd prac Marka Siemka z lat siedemdziesiątych umożliwia wyodrębnienie całości, która układa się w świadomie i konsekwentnie realizowany program badawczy. Celem dążeń filozofa w tym okresie było przede wszystkim — przypomnijmy — wskazanie głównego procesu, który determinuje dzieje filozofii XIX i XX wieku. Proces ów polegał na zdefiniowaniu i stopniowym teoretycznym opracowywaniu nieznanej wcześniej problematyki teoretycznej, na wyznaczeniu, innymi słowy, i badawczym opanowaniu nowego pola rozwoju filozoficznej teorii, które dostrzec można, gdy na dzieje filozofii europejskiej ostatnich dwóch stuleci spojrzy się przez pryzmat Kantowskiej idei transcendentalizmu⁵.

Pierwsze rezultaty poszukiwań Siemka przedstawia artykuł *O przedmiocie filozofii* z 1972 roku⁶. Nie przez przypadek, jak się zdaje, otwiera on zbiór szkiców *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, gromadzący najważniejsze — obok rozprawy *Idea transcendentalizmu...* — prace filozofa z lat siedemdziesiątych. Ten wieloaspektowy tekst zinterpretować można jako zbiór wstępnych ustaleń o charakterze historycznym, filozoficznym i teoretyczno-metodologicznym, które wyznaczają perspektywy i zarazem przedmiotowe ramy przyszłych dążeń badawczych. W związku z tym wydaje się on ważny z czterech powodów. Po pierwsze, stanowi próbę wyartykułowania koncepcji filozofii, do której Siemek będzie się później w swych pracach odwoływał, z wyraźną również intencją wskazania tradycji, do której owo rozumienie filozofii nawiązuje. Po drugie, koncepcja ta (i zgodna z nią postawa badawcza) każe pojmować filozofowanie jako zamknięte w granicach własnej historyczności, co narzuca immanentne w sensie teo-

⁵ Por. M. SIEMEK: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*. Warszawa 1977, s. 43.

⁶ Por. M. SIEMEK: *O przedmiocie filozofii*. W: IDEM: *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*. Warszawa 1982, s. 7–22. (Pierwodruk artykułu w: „Człowiek i Światoogląd” 1972, nr 5).

retycznym rozumienie dziejów filozofii. Ma też w konsekwencji – po trzecie – reperkusje, jeśli chodzi o samo pojmowanie studium dziejów filozofii, które okazuje się w jej świetle zawsze filozoficznie umotywowane, nigdy zaś neutralne. Po czwarte wreszcie, analizy artykułu – zmierzające, jak pisał Siemek, do zrozumienia struktury myślenia konstytuującego dyskurs filozoficzny – prowadzą do postawienia pytania, które uznać można za sformułowanie wyjściowego problemu i wytyczną późniejszych poszukiwań. Pojawiają się – krótko mówiąc – w szkicu *O przedmiocie filozofii* idee i pojęcia, które filozof podejmuje i rozwija pełniej w kolejnych swych pracach. Przyjrzyjmy się zatem tym najistotniejszym z punktu widzenia przyszłych dążeń autora *Idei transcendentalizmu*...

Przed wszystkim zauważyć trzeba, że stawiając pytanie: *co to jest filozofia?* – rozpatrywał je Siemek z perspektywy nie funkcji filozofii, lecz jej przedmiotu. Podejście to wydaje się znamienne w kontekście rozróżnienia zakresowego i funkcjonalnego rozumienia filozofii, jakiego dokonał Leszek Kołakowski⁷. Dystynkcja ta – przypomnijmy – gdy rozważać jej zakresową opcję, odnosi do sposobu rozumienia filozofii z punktu widzenia jej przedmiotu (także metody i zadań), podczas gdy w ramach opcji funkcjonalnej filozofia ujmowana jest jako „dyskursywny sposób wyrażania poglądu na świat” i charakteryzowana „ze względu na jej *genezę* lub *funkcję*”⁸. Kołakowski zwracał przy tym uwagę, że w dziejach marksizmu filozofię interpretowano tradycyjnie od strony funkcjonalnej właśnie jako projekcję sytuacji, w jakiej znajdowała się określona zbiorowość, czy też jako dyskursywny sposób wyrażania praktycznego stosunku wspólnot ludzkich do świata, który potrzebuje niejednokrotnie dla siebie „teatralnego kostiumu” metafizycznej lub kosmologicznej sankcji. Autor *Głównych nurtów*... nie zmierzał do zdezwauowania ujęć zakresowych, jednak interpretacja funkcjonalna była dla niego uprzywilejowana w tym sensie, że wyrażała akt samowiedzy nieobecnej i niedostępnej na ogół w ujęciach zakresowych, samowiedzy osiągananej, jeśli chodzi o marksizm, dzięki właściwej mu teorii zjawisk społecznych, która, jak pisał, po swojemu wyznacza miejsce filozofii w całości życia zbiorowego⁹. Stanowiła ona narzędzie demaskowania, już na poziomie intencji, filozoficznych mistyfikacji; mistyfi-

⁷ Por. L. KOŁAKOWSKI: *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii*. W: IDEM: *Kultura i fetysze*. Warszawa 1967, s. 15.

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem, s. 33.

kacji, które uprawiano zazwyczaj, opierając się na koncepcjach zakresowych¹⁰.

Podejście Siemka było na swój sposób analogiczne, ale i odmienne. Stawiając pytanie, czym jest filozofia, lub lepiej powiedzieć: jak można ją rozumieć w kontekście ogólnofilozoficznego *status quo*, które ukształtowało się w wyniku *przewrotu kopernikańskiego*, wyeksponował on, jakby wbrew tradycji filozoficznej marksizmu, ujęcia nie funkcjonalne, lecz zakresowe właśnie, zbliżając się wyraźnie w omawianym artykule do stanowiska, które Kołakowski umieścił w grupie koncepcji zakresowych i określił mianem *propozycji transcendentalnej* w sprawie miejsca filozofii w całokształcie czynności poznawczych¹¹. Co więcej, w późniejszych tekstach umieszczał marksizm — dostrzegając, jak Kołakowski, jego demaskatorską i krytyczną funkcję — w grupie filozofii współtworzących od XIX wieku przełom w rozwoju filozoficznej teorii zainicjowany transcendentalizmem Kanta.

Sytuując się zatem poza perspektywą określeń funkcjonalnych, dostrzegał Siemek wielość alternatywnych sposobów rozumienia filozofii uwięzionych wewnątrz odmiennych filozoficznych dyskursów. Rzecz w tym, że pytanie o filozofię jest pytaniem filozoficznym, a szukanie na nie odpowiedzi — czynnym aktem filozofowania. Pytanie to nie jest zatem „niewinne” wobec swego przedmiotu, lecz go z góry zakłada. Mamy tu do czynienia — mówi Siemek — z „typowym pytaniem-odповідzią” pozornie tylko mającym formę „bezstronnie interrogatywną”; z próbą samookreślenia (autodefinicji) pytającego, udzieleniem, innymi słowy, z góry założonej odpowiedzi. W związku z tym nie da się wskazać obszaru zewnętrznego wobec określonego dyskursu, obszaru, w którym moglibyśmy pytanie o filozofię neutralnie sformułować i spodziewać tak samo neutralnej odpowiedzi, obszaru, w którym moglibyśmy utworzyć zadowalającą w sensie przedmiotowym definicję tej dyscypliny¹².

Cechę filozofii stanowi zatem przedmiotowa — we wskazanym sensie — niedefiniowalność, ale i nieprzekraczalna historyczność.

¹⁰ Ibidem, s. 29–30. Kołakowski pisał tu między innymi: „Filozof nie ma samowiedzy swej roli jako pośrednika między potrzebami zbiorowości działających a wizją świata, przy której pomocy potrzeby te najlepiej są zaspokajane. Mistyfikacja jego dokonuje się już na poziomie intencji: powoduje nim dążenie do odkrycia natury świata takiej, jaką ona jest faktycznie (zbyteczne dodawać, że nie oznacza to bynajmniej, iż wszelka filozofia jest fałszywa; sprawa prawdy i fałszu jest niezależna logicznie od funkcjonalnych i genetycznych interpretacji filozofii)”.

¹¹ Por. ibidem, s. 12–13.

¹² M. SIEMEK: *O przedmiocie...*, s. 8.

„Nie istnieje więc — pisze Siemek — żadna obiektywna, ponadczasowa esencja Filozofii, do której można byłoby odwoływać się jak do arbitra w konkretnych filozoficznych sporach. Jedyną rzeczywistością filozofowania jest jego własna historyczność”¹³. Autor *Ideí transcendentalizmu...* rozwiewa jednak nadzieję, że istotę tej dyscypliny odkryć można, śledząc historię filozoficznych pytań (pytanie o filozofię jest przecież jednym z nich). Także tutaj bowiem ujawnia się analogiczne działanie okrężne: odpowiedź jednoznacznie uzyskujemy tylko wówczas, gdy z góry ją założymy. „»Rzeczywista historia« filozofii — pisał w sposób nieodparcie przywołujący na myśl Leszka Kołakowskiego — jest bowiem czymś równie nie istniejącym jak jej »ponadczasowa esencja«. Raczej piszemy tu za każdym razem na nowo n a s z ą historię, konstruując jedność przeszłości i jej wewnętrzny porządek wokół naszego własnego projektu”¹⁴. Nie da się, innymi słowy, bezzakończeniowo odtworzyć filozoficznej przeszłości, kierując się zasadą ustalania historyczno-filozoficznych faktów („jak to naprawdę było”) i na tej podstawie neutralnie pojąć filozofii samej. Paradoksalność takich dążeń w pełni uświadamia fakt, że podstawowym założeniem studium historycznego jest właśnie koncepcja filozofii, a zatem to dokładnie, co dopiero w historii chcielibyśmy znaleźć¹⁵.

Pytanie o filozofię, które, jak widzieliśmy, nieuchronnie odnosi do dziejów tej dyscypliny i w jej ramach każe szukać odpowiedzi — pytanie będące w istocie archetypem wszelkich filozoficznych problemów z ich odniesieniem do własnej przeszłości — ujawnia, zdaniem uczzonego, strukturalną antynomię, a zatem i konieczną cechę filozoficznego myślenia w ogóle, myślenia, które nie może przekroczyć ani ominąć struktury błędnego koła, ponieważ istotę owego myślenia „stanowi paradoksalny wysiłek z r o z u m i e n i a historyczności przez myśl, która w tę właśnie historyczność sama jest uwikłana”¹⁶. Filozofia jest więc, powtórzmy raz jeszcze, skazana na własną historię, do której odnosi każdy jej problem, gdy chce go podjąć i rozwiązać. Jednocześnie wszakże nie sposób stworzyć obiektywnego obrazu przeszłości, gdyż każda filozofia, ograniczona własnymi założeniami, tworzy tylko jeden z obecnych w historii sensów¹⁷. Stąd, zdaniem Siemka, ustawiczne *petitio*

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem, s. 8–9. Zob. L. KOŁAKOWSKI: *Rozumienie historyczne i zrozumiałość zdarzenia historycznego*. W: IDEM: *Kultura...*, s. 237–238.

¹⁵ M. SIEMEK: *O przedmiocie...*, s. 9.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ „Zrozumieć historię (także własną) — czyli wyposażyć ją, jako całość, w pewien s e n s — to zawsze znaczy: wykroczyć poza nią, usytuować się tak

principii, w które uwikłany jest dyskurs filozoficzny, „ściganie własnych założeń, które jest jednocześnie ucieczką przed nimi”, stąd permanentna nieadekwatność i względność samookreśleń, a jednocześnie prowokująca do kolejnych prób paląca potrzeba definicji, stąd wreszcie rozbieżność stanowisk i nierozstrzygalność filozoficznych kwestii w ogóle. „Jeżeli niemożliwe jest, aby zarazem być wewnątrz historii i na zewnątrz niej; aby dać obiektywny opis struktury, której częścią jest sam opisujący podmiot, aby spojrzeć na siebie oczyma kogoś innego; aby, mówiąc obrazowo, »wyjść z własnej skóry«, a jednocześnie być w niej właśnie — to filozofię można zdefiniować jako uporczywy wysiłek realizacji tego, co niemożliwe”¹⁸.

Wskazana przez autora *Idei transcendentalizmu...* nieprzekraczalność strukturalnych ograniczeń myślenia każe, jeśli wyciągnąć stąd wnioski dla historyka filozofii, pogodzić się z koncepcją historiografii, którą najlepiej zdaje się ilustrować przypadek Hegla — oczywiście pod warunkiem, że nie zaakceptujemy jego koncepcji *jednej* filozofii, która z konieczności pociąga za sobą tezę, że owa *jedna* filozofia ma tylko jedną rzeczywistą historię i jedną adekwatną historiograficzną wykładnię — to znaczy zaakceptować sytuację, że nie stworzymy historiografii czystej, neutralnej i niezależnej. Uświadamiamy sobie, że każda próba pisania historii filozofii jest filozoficznie zaangażowana, w pełnym tego słowa znaczeniu *filozoficzna*, projektująca, bo każda wizja filozoficznej przeszłości ma w założeniu określone rozumienie filozofii. Postulat historiografii czystej, obiektywnej stanowić może, co najwyżej, ideę regulatywną, w praktyce jednak niemożliwą do realizacji. Pracę historyka filozofii warunkuje zatem nie tylko kontekst historyczno-kulturowy — podkreślane przykładowo przez Zbigniewa Kuderowicza zaangażowanie badacza w spory światopoglądowe, które skutkuje tym, że nie jest on nigdy neutralnym obserwatorem procesu historycznego — lecz i zajmowane stanowisko teoretyczne wewnątrz filozoficznego dyskursu. Badacz przeszłości uczestniczy zatem nie tylko w historyczności empirycznej struktury społecznej, do której należy i która go warunkuje, lecz także, i ten aspekt

czy inaczej na zewnątrz niej. [...] Jednakowoż wysiłek to równie uparty, jak bezowocny, gdyż każda filozofia zarazem głęboko zanurzona jest w tej historyczności, którą chce przezwyciężyć, i aktywnie zaangażowana w nią. Toteż jej racje nigdy nie są ostateczne, jej jedność nigdy absolutna, jej całość jest tylko zajęciem jakiejś częściowej pozycji. Przeto szukając jednolitego sensu historii, w rzeczywistości każda filozofia tworzy tylko jeden z obecnych w historii sensów”. Ibidem.

¹⁸ Ibidem, s. 10.

jest dla Siemka najważniejszy, w immanentnej historyczności samej filozofii.

Potrzeba transcendentalnej filozofii kultury

Przedmiotowa niedefiniowalność, „samopotwierdzająca się struktura pytań-odpowiedzi”, nieuniknione *petitio principii* wszelkich prób opisu struktur znaczących filozofii, których częścią jest sam opisujący podmiot (paradoks, który stwarza, zdaniem Siemka, filozofię i w niej najpełniej się ujawnia), wszystko to nie jest jednak osobliwością li tylko tej dyscypliny. Cechy te wyznaczają, twierdzi uczony, nieprzekraczalny horyzont każdej postaci ludzkiego dyskursu, który odnaleźć można w kulturze. Określają fundamentalną nieabsolutność tej sfery, gdyż w sztuce i religii, w światopoglądach i ideologiach, w literaturze i nauce zawsze w większym lub mniejszym stopniu mamy do czynienia z tą samą co w filozofii kołową praktyką: odkrywamy znaczenia, jeżeli sami wcześniej je wskazujemy lub wytwarzamy. „Nigdzie bowiem w tej sferze — pisze — pytający podmiot nie napotka przedmiotowości czystej, nieskażonej samym pytaniem — lecz zawsze intencjonalną, a więc z góry »pokrytą« pewnym sensem. Aby zadać pytanie, trzeba naprzód założyć odpowiedź; ale właśnie dlatego wszelka odpowiedź (taka, która nie byłaby dla siebie nowym problemem) jest na całym tym obszarze równie niemożliwa, jak absolutne pytanie (takie, które byłoby »niewinne«, neutralne wobec swego podmiotu)”¹⁹. Nawet nauka nie jest tu wyjątkiem, wzorem poznania „czystego” i bezzałożeniowego, neutralnie opisującego swój przedmiot i tworzącego w ten sposób „królestwo obiektywnej prawdy”. W istocie zaciera ona tylko ślady własnej historyczności. Jest to „proceder”, powiada Siemek, w przyrodoznawstwie notoryczny i na swój sposób usprawiedliwiony ze względu na społeczną funkcję nauki. Wszelako to tylko mistyfikacja, analogiczna do tej, którą spotykamy w sferze ideologii, gdzie świadomość uwarunkowana i zaangażowana w historię fałszywie przedstawia siebie samą jako obiektywnie odbijającą rzeczywistość. Otóż Piageta epistemologia genetyczna, Kuhna socjologia wiedzy, psychologia twórczości wykazały — zgodnie z przypuszczeniami formułowanymi w filozofii już od czasów Kanta — aktywną rolę podmiotu

¹⁹ Ibidem.

w czynnościach poznawczych. Nie ma zatem i w nauce poznania, „które byłoby »czyste« epistemologicznie i »niewinne« historycznie”²⁰. Oczywiście, tak zwane uwikłanie w historię w odniesieniu do światopoglądów potocznych oraz ideologii jest inne niż w nauce, lecz, powiada Siemek, jest to raczej różnica stopnia niż natury, różnica, która każe wiązać ostatecznie naukę z historycznym dyskursem kultury²¹.

Problem historyczności poznania naukowego ma jednak dla filozofa wymiar głębszy niż sama tylko kwestia genezy nauki i jej powinowactw z innymi przejawami kultury. To problem „h i s t o r y c z n e g o” charakteru całego modelu inteligibilności czy też racjonalności świata, jaki nowożytnie przyrodoznawstwo uznało i do dziś uznaje za wyłączny”²². Jest to racjonalność „instrumentalno-techniczna”, za którą stoi nie jakaś racja konieczna, lecz tylko „przygodność czysto historycznych opcji całej kultury”²³. Nauka nie może zatem pretendować do roli poznania apodyktycznego i bezwzględnego – to, zdaniem Siemka, lekcja, jakiej udziela myśli współczesnej fenomenologia Husserla oraz marksizm – póki sama jest problemem, ale problemem, zaznacza, już nie dla siebie, lecz dla transcendentalnej lub historycznej filozofii kultury.

Konstatacja ta każe zwrócić uwagę na przyjęty przez uczonego w artykule *O przedmiocie filozofii* punkt widzenia i przyjrzyć się nieco bliżej sposobowi opisu epistemologicznego *status quo* filozofii i kultury w tym zapowiadającym przyszłe dążenia tekście. Dostrzec w nim można, jeśli chodzi o typ podjętej problematyki, perspektywę i specyfikę samej narracji, cechy charakterystyczne dla dyskursu transcendentalizmu. Siemek opisuje teoretyczny obszar lub sytuację, wewnątrz których nie sposób otrzymać obiektywnej i bezwzględnie ważnej odpowiedzi na palące pytanie o sens kulturotwórczej aktywności człowieka. Innymi słowy, ukazuje kłopotliwość dążeń bezowocnie zmierzających do uprawomocnienia sfery kultury, jej bowiem historyczność, także historyczność dyskursu we właściwym mu polu teoretycznym, jego dynamika oraz aktywna rola podmiotu w operacjach poznawczych czynią uchwycony sens notorycznie relatywnym. Autor *Idei transcendentalizmu...*, świadomy historyczności każdej opcji kultury, nie próbuje dostrzeżonego problemu rozwiązać – stworzyłby w ten sposób tylko kolejną problematyczną propozycję. Stara się natomiast opisać zaistniałą sytuację, zdać sobie z niej sprawę. Warunkiem jest tu jednak

²⁰ Ibidem, s. 12.

²¹ Ibidem, s. 12–13.

²² Ibidem, s. 13.

²³ Ibidem.

spojrzenie z dystansu. Wydaje się, że swym tekstem Siemek pokazuje możliwość zajęcia takiej teoretycznie dogodnej pozycji, z której owego opisu można dokonać, pogłębiając w ten sposób świadomość teoretycznej problematyczności kultury. Jest to punkt widzenia, z którego widać pole kultury jako całość niepotrafiącą się samodzielnie uprawomocnić, potwierdzić rozmaitych swych roszczeń, a nawet dostrzec własnej nieoczywistości. Otóż problem dystansu ukazuje z jednej strony wyjściową trudność uporania się z zadaniem uprawomocnienia wewnątrz wielopostaciowego pola kultury (*vide* pytanie o filozofię), podmiot bowiem jako nadający sens jest jej integralną częścią, z drugiej zaś – uświadamia skomplikowany charakter dążeń, które sam Siemek chce podjąć.

Wydaje się zatem, że jest to myślenie świadome własnej historyczności, możliwych alternatyw i nieusuwalnych ograniczeń, a jednocześnie próbujące wypracować czy też wyznaczyć, mimo wszystko, taką perspektywę, która umożliwi maksymalnie pogłębiony akt samoświadomości bądź autorefleksji ukazującej złożoność zastanej sytuacji.

Poszukiwany punkt widzenia okazuje się perspektywą filozofii zdefiniowanej w ramach szerokiej tradycji, która od czasów Kanta podaje w wątpliwość bezstronny i rzekomo czysto opisowy charakter procedur poznawczych. Tradycji, która w różnych kontekstach odsłaniała i badała zjawisko aktywnej roli podmiotu w procesach poznawczych kształtujących obrazy świata. Przywołani wcześniej, oprócz Kanta, Piaget i Kuhn, ale i Marks, Lukács oraz Husserl egzemplifikują poszczególne jej odsłony. Przyjrzyjmy się zatem, jak Siemek, wpisując się w tę tradycję, rozumie filozofię, która pozwala zająć ów dogodny punkt widzenia, pozwala opisać nieabsolutność wszystkich form kultury, także zatem samej filozofii. Czym różni się w jego ujęciu dyskurs filozofii (jako w swoisty sposób uprzywilejowany) od innych dyskursów obecnych w kulturze, z którymi dzieli jednak analogiczną problematyczność?

Otóż zdaniem uczonego filozofia, nie tylko należy do uwikłanego w strukturalne aporie obszaru kultury, jak ideologie, nauka lub światopogląd potoczny, lecz – i w tym różnica – chce ten obszar zrozumieć jako całość. Jest to zatem najpierw różnica zakresu rozumienia i porządkowania rzeczywistości w ramach tworzonych „systemów” („całości znaczących”), ale i stopnia samowiedzy, ponieważ „niefilozoficzne formy dyskursu historycznego” (kultury), jako częściowe i relatywne, „opierają się na założeniach lub opcjach, których same już nie uzasadniają”²⁴. Historyczność

²⁴ Ibidem, s. 14.

własna (wyrażająca się w przygodności przesłanek) jest dla nich czymś zewnętrznym i hermeneutycznie niezrozumiałym. Stąd zjawiska mistyfikacji w tym niefilozoficznym obszarze kultury („przekształcania Historii w Naturę, faktyczności w oczywistość, sensu własnego w Sens Absolutny”), jego ustawiczna ideologizacja. Dyskurs filozofii natomiast, dzięki rozwiniętej refleksji i zdolności do samoanalizy, odnajduje w tych próbach, zdaniem Siemka, zawsze „tę samą centralną antynomię wszelkiego historycznego dyskursu, który chce zrozumieć siebie i o historyczny właśnie: dwoistość systemu i zdarzenia, synchronii i diachronii, struktury i genezy”²⁵. Różnica zatem między filozofią a innymi systemami znaczącymi kultury polega na tym, że dąży ona do „systemu bezwzględnego”, zdolnego objąć wszystkie inne – zarówno rzeczywiste, jak i możliwe. Filozofia, powiada, jest „hermeneutyką różnych hermeneutyk, faktycznie obecnych w kulturze i w historii”²⁶. Wieloaspektowa problematyczność historycznego dyskursu (marginalizowana zazwyczaj jako temat rozważań), w filozofii, jaką opisuje i zarazem postuluje filozof, staje się tematyką naczelną, zostaje przeniesiona do wnętrza systemu. Zmienia to status epistemologiczny filozofii. Przestaje być ona, gdy działa ze wskazaną intencją, systemem w znaczeniu poprzednim. Dąży – i to cecha charakterystyczna tak rozumianej filozofii – do uzasadnienia wszelkich założeń (również własnych), wskazując konieczną ich rację, a gdy nie jest to możliwe, ujawnia je jako niekonieczne właśnie – filozofia ta zatem chce zrozumieć świat nie takim, jaki faktycznie jest, lecz takim, jaki „być musi lub mógłby”. Z punktu widzenia struktury myśli mówił Siemek o „różnicy modalności”. Wskazywał, że „częściowy dyskurs niefilozoficzny funkcjonuje z reguły w jednowymiarowym porządku modalnym istnienia faktycznego (jest asertywny); natomiast akt filozoficzny jest myśleniem [...] nielinearnym: operuje zawsze w dwuwymiarowym polu znaczeń, gdzie asertywny tryb modalności zostaje odniesiony do trybu kategorycznego lub problematycznego. Innymi słowy, rzeczywistość jest tylko o tyle tematem filozofowania, o ile stanowi przeciwzłon opozycji z koniecznością albo z możliwością”²⁷.

Wszelako poza wysiłkiem jasnego zdania sobie sprawy z opisanej sytuacji, możliwie pełnego jej zrozumienia, filozofia nie wnosi nic nowego. Nie rozwiązuje antynomii, nie znosi mistyfikacji,

²⁵ Ibidem, s. 15.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ibidem, s. 16.

a zrobić tego – powiada filozof – nie może, bo sama będąc historycznym dyskursem, jest w nie uwikłana. Dyskurs filozofii może być jednak, jak widzieliśmy, dwuwymiarowy: podejście systematyczne łączyć się może z intencją krytyczną. I w proponowanym czy też eksponowanym przez Siemka sensie system jest krytyką i odwrotnie, krytyka filozoficzna jest zawsze systemowa, czyli „zmierzająca ku zupełnej całości sensu, nie zaś ku zastąpieniu pewnej faktycznie danej całości sensownej przez inną. Można też – dodaje – rzec za Kantem, że jest transcendentalna, tj. wykraczająca poza wszelkie sensory rzeczywiste w poszukiwaniu warunków umożliwiających sensowność w ogóle”²⁸.

Podsumowując swą próbę opisu struktury myślenia, konstytuującej dyskurs filozofii, stwierdzał Siemek, że jego intencją było wykazanie, że istnieje „coś takiego jak swoista logika filozofii”, że filozofowanie dokonuje się w ramach struktur i reguł określonego języka. Wszelako język ten jest historyczny, bo przekształcają go wyrażone w nim wypowiedzi będące konkretnymi projektami, zawsze osadzonymi w historii i kulturze. Wniosek ten skłonił filozofa do postawienia pytania, czy sama historyczność myślenia filozoficznego poddaje się zrozumieniu w ramach nakreślonej przez niego logiki tego myślenia²⁹. Wydaje się, że jeśli odnieść problem rozumienia historyczności filozofowania (czyli przekształceń filozoficznej teorii) do prowadzonych później przez Siemka badań historycznych, a opisaną logikę dyskursu filozofii – do koncepcji filozofii uprawianej w obrębie tradycji transcendentalizmu, to można powiedzieć, że postawione pytanie wskazuje zarówno tematykę, jak i perspektywę jego kolejnych prac.

Dialektyczna historia filozofii

Zdaniem Zbigniewa Kuderowicza – przypomnijmy – filozofia jako składnik kultury podlega tym samym przekształceniom co inne jej przejawy, a każdy pogląd jest zawsze fenomenem historycznym. Postulował więc odejście w studium historycznym od zakresowych definicji filozofii, od pojmowania jej jako „autonomicznego królestwa myśli” lub spontanicznie rozwijającego się myślenia. Historyk – twierdził – może uznać ich przydatność tyl-

²⁸ Ibidem, s. 19.

²⁹ Ibidem, s. 22.

ko wówczas, gdy po heglowsku potraktuje dzieje filozofii jako rozwój *jednej* filozofii lub jeśli, analogicznie, zechce zbadać kumulatywny rozwój jednego kierunku albo stanowiska. Autor *Doktryny młodego Hegla* był jednak przekonany, że historia filozofii „już dawno odeszła” od takiego rozumienia filozoficznej przeszłości i odpowiadającej jej koncepcji badań historycznych. Widział wszakże filozofów domagających się uznania tego punktu widzenia; oczekujących od studium historycznego wyjaśnienia określonych poglądów jako rezultatu postępu poznawczego, dokonującego się w filozofii. Również wewnątrz samej myśli marksistowskiej odnajdywał stale ponawiane próby zakresowego rozumienia filozofii i transponowania go do historii filozofii, mimo że zasadność podejścia funkcjonalnego wynikała tu, jego zdaniem, z myśli klasyków marksizmu (wskazywał w różnych wypowiedziach Marksa, Engelsa i Lenina).

W rzeczy samej, studia historyczno-problemowe, które prowadził Marek Siemek w latach siedemdziesiątych, dobrze, jak się zdaje, ilustrują kwestionowaną przez Kuderowicza tendencję. Pokazują, że myśl klasyków, przede wszystkim samego Marksa, pozwala nie tylko przy tradycyjnym w historiografii, czyli zakresowym (przedmiotowym), rozumieniu filozofii pozostać, lecz także łączyć je z rozumieniem funkcjonalnym. Inaczej, pozwala uzgodnić silne powiązanie filozofii z kulturą w aspekcie funkcjonalnym (specyficzna rola filozofii w kulturze), z możliwością potraktowania jej w autonomiczny sposób z punktu widzenia problemowego właśnie, ponieważ wyróżnioną funkcję w kulturze filozofia może zadowalająco wypełnić przede wszystkim w ramach stanowisk podejmujących specyficzną problematykę epistemologiczną. Ta zaś uwarunkowana jest i rozumiała wewnątrz swej własnej historyczności, w wewnętrznym kontekście dziejów filozoficznych problemów, czy też szerzej — dziejów filozoficznej teorii. Problemowa koncepcja filozofii istotnie zatem nie traci dla historyka na atrakcyjności, a tym bardziej na znaczeniu. Siemek nie był z pewnością rzecznikiem *philosophiae perennis* w problemowym jej sensie. Historyzm, który był mu bliski, uniemożliwiał zajęcie takiego stanowiska. Miał wszelako świadomość realnie dokonującego się postępu poznawczego w rozwoju filozoficznej teorii (przede wszystkim w ramach specyficznej problematyki epistemologicznej³⁰). Ujmował zatem problemy, by tak rzec, w perspekty-

³⁰ Zob. na ten temat dwa polemiczne teksty J. WOLEŃSKIEGO: *W sprawie „Dróg współczesnej filozofii”*. „Studia Filozoficzne” 1979, nr 11, s. 121–132; *Epistemika i epistemologia*. W: *Rozum jest wolny, wolność — rozumna*. Red. R. MARZĄLEK, E. NOWAK-JUCHACZ. Warszawa 2002, s. 26–41.

wie *długiego trwania*, a opis przełomowego dla filozofii nowożytnej wydarzenia w tym względzie oraz jego konsekwencji, które sięgały w teraźniejszość i rokowały na przyszłość, pochłaniał go we wskazanym okresie. Także w najnowszych tekstach uczonego motyw ten niejednokrotnie powraca. Co więcej, myśl klasyków daje się w ten sposób uzgodnić również z heglowskim rozumieniem dziejów filozofii jako w określony sposób zorientowanego postępu poznawczego filozofii, w którego kontekście zrozumiałe są dopiero poszczególne stanowiska oraz pozateoretyczne, funkcjonalne jej odniesienia. Postęp ten analizował filozof, przyglądając się dziejom idei transcendentalizmu, która, jego zdaniem, najsilniej ukształtowała filozofię XIX i XX wieku.

Prezentacja i analiza poglądów Siemka dokonana w poprzednich podrozdziałach pokazała dążenie uczonego do wiązania obu aspektów filozofii, przy czym istotniejszy był dla niego specyficzny kontekst przedmiotowy. Mimo autonomiczności w tym względzie filozofia nie przestaje być częścią kultury. Podziela też z innymi jej przejawami analogiczne problemy. Te zaś tylko ona zdolna jest dostrzec i opisać. Takie jednak ujęcie filozofii i jej związku z kulturą możliwe jest, gdy filozofia – używając języka filozofa – zdefiniowana zostanie w innej modalności niż w tej, która każe rozumieć ją jako składnik kultury tylko. Ponadto filozofii ujętej w ramach owej innej modalności właściwa jest i inna koncepcja studium historycznego. Pełny wyraz tym rozróżnieniom dał Siemek w rozprawie *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta...*, tam też, we wprowadzeniu do pracy, czytelnie wyartykułował swoje stanowisko w tej sprawie.

„Celem tej książki jest opis czegoś, co chyba najtrafniej dałoby się określić jako *k s z t a ł t p e w n e j m y ś l i*” – pisał, dodając, że zakłada, iż „myśl” jako tworzywo i wytwór filozofowania ma określone „kształty” – jak wszystkie wytwory działań kulturowych³¹. Myśli, twierdził przy tym, przysługuje właściwa jej „realność przedmiotowa” i choć ma ona charakter „idealny”, jest nie mniej obiektywna i rzeczywista od realności materialno-fizycznej, przysługującej przedmiotowości osób, faktów lub rzeczy. Odnosi się ona do realnie istniejących przedmiotów teoretycznych, których rzeczywistość jest „realnością sensów”, a nie zjawisk dających się obserwować zmysłami. Celem *Idei transcendentalizmu...* był zatem opis realności określonych sensów, wytwarzanych – jak pisał – w „teoriotwórczym dyskursie myślenia filozoficznego”.

³¹ M. SIEMEK: *Idea transcendentalizmu...*, s. 5.

Wskazana dystynkcja znajduje paralełę w wyeksponowaniu dwóch rodzajów historyczności, niezwykle ważnym z punktu widzenia koncepcji badań historycznych, które Siemek podejmował. Otóż jego zdaniem, należy odróżnić historyczność teorii od historyczności tworzących ją teoretyków. Każda myśl jest oczywiście zawsze myślą czyjąś, ma zatem swoje usytuowanie „w czysto historycznym porządku filozofowania”. Ma też swój empiryczny wyraz w postaci dzieł pisanych przez konkretnych ludzi, dzieł, z których można ją odczytać. Wyraźnie jednak zaznaczał, że *Idea transcendentalizmu...* nie dotyczy bezpośrednio ani Kanta i Fichtego, ani napisanych przez nich książek, nie jest zatem ani historią filozofów, ani historią filozoficznej literatury. Dotyczy natomiast „teoretycznej realności myśli”, którą z książek tych można odczytać; jest więc zapisem badań podejmowanych w obrębie historyczności teorii. Nie chce zatem poza historię wykroczyć, podporządkowując ją rzekomo ahistorycznej perspektywie „czystej teorii” i jej „immanentnego” rozwoju. Alternatywa badania teoretycznego i historycznego jest, jego zdaniem, pozorna. Szuka natomiast takiego punktu widzenia, który „pozwoliłby właśnie ujawnić rzeczywiste mechanizmy rozwoju myślenia i jego wytworów”³².

Przedstawiając istotę przyjmowanej w rozprawie koncepcji historii filozofii, uczony pisał w sposób przywołujący na myśl Hegla uwagi na temat historii filozofii poczynione między innymi w § 13 *Encyklopedii nauk filozoficznych*³³: „Dzieje filozofii nie pokrywają się z »dziejami filozofów« i ich konkretnie osobowego »filozofowania«. Poprzestać na tych ostatnich — to uprawiać co najwyżej erudycyjno-przyczynkarską doksografię. Prawdziwa historia myśli filozoficznej musi mieć do czynienia także z tymi pierwszymi. A to znaczy, że musi być przede wszystkim historią teorii: rozumiejącym opisem i badaniem pewnych rzeczywistości »stanów rzeczy« oraz ich nie mniej rzeczywistych przekształceń, zachodzących w tym obszarze swoiście teoretycznej realności sensów, w jakim myślenie filozoficzne każdorazowo operuje”³⁴. Badawcze nastawienie na ujęcie owych przekształceń, dodawał, stwarza rzeczywistą historię teorii, ukazuje ten obszar przez realnie kształtujący się proces teoriiotwórczy³⁵. Podejście takie, i w tym jego wartość, umożliwia bezpośrednie ujęcie „kształtów” treści teore-

³² Ibidem, s. 6.

³³ Zob. G.W.F. HEGEL: *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Tłum. Ś.F. NOWICKI. Warszawa 1990, s. 75–76.

³⁴ M. SIEMEK: *Idea transcendentalizmu...*, s. 6–7. Zob. także IDEM: *Transcendentalizm jako stanowisko epistemologiczne*. W: IDEM: *Filozofia...*, s. 58.

³⁵ M. SIEMEK: *Idea transcendentalizmu...*, s. 7.

tycznych w akcie ich wytwarzania, co sprawia, że „struktury sensu” widać w ich samoistnej genezie. „Dopiero taka perspektywa pokazuje więc ową istotną, wewnętrzną historyczność filozofii jako szczególnego typu społecznej praktyki kulturotwórczej; jest to mianowicie historyczność myślenia działającego — ale zawsze działającego jako myślenie, tj. operującego za pomocą właściwych sobie środków dyskursu poznawczego w obszarze właściwej sobie realności sensów”³⁶.

Stwierdziwszy to, Siemek odniósł się, choć nie wprost, do tradycyjnej w marksizmie perspektywy pojmowania możliwych dążeń historiografii, by w konfrontacji z nią przedstawić swoistość przyjętej przez siebie koncepcji badań historycznych. Konfrontacja ta była w istocie zderzeniem dwóch historyzmów, rozumianych jako strategię badania historycznego. Strategii, dodajmy, które odnieść można do wyróżnionych wcześniej dwóch rodzajów historyczności. Stwierdził mianowicie, że zastosowane w *Idei transcendentalizmu...* podejście nie daje się uzgodnić z „historyzmem” tradycyjnej metodologii badań nad dziejami filozofii, historyzmem, który myli, jego zdaniem, procesy teoriiotwórcze z ciągami rozmaitych zależności genetyczno-funkcjonalnych i przyczynowych, które zawsze dają się przecież odnaleźć jako wiążące myślenie z jego pozamyśłowymi źródłami i uwarunkowaniami. Zgodne jest natomiast, pisał, „z wymogami historyzmu właściwego”, w szczególności z tymi, które swój najpełniejszy wyraz znalazły w Marksowskiej metodzie dialektycznej. Wymogi te nakazują, zdaniem Siemka, traktować „rzeczywistość społeczno-kulturową” jako „konkretny spłot względnie autonomicznych całości znaczących”, które, choć wielorako wzajemnie powiązane, mają własne reguły „wewnętrznej koherencji” i własną „dynamikę rzeczywistego rozwoju w czasie”³⁷. Dwie ostatnie właściwości odnosił przede wszystkim do dyskursu poznawczego filozofii i nauki. Dialektyczna (prawdziwie, jak pisał, historyczna) analiza obu tych form dyskursu w obrębie kultury rozpoczyna zawsze od rozpoznania tożsamości określonych struktur znaczących i znaczeniotwórczych procesów i na tej podstawie dopiero rekonstruuje ich historię. „Taka właśnie — pisał — dialektycznie pojęta historia filozofii — tj. rozumiana przede wszystkim jako historia obiektywnej rzeczywistości teoretycznej przez filozofię tworzonej — stanowi naczelny wzorzec poznawczy, którym kieruje się niniejsze studium”³⁸.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Ibidem, s. 8.

³⁸ Ibidem.

Wskazawszy dystynktywne cechy dialektycznej historii filozofii, Siemek dookreślił ją, odnosząc do projektu badań, których wyniki zbierała *Idea transcendentalizmu*... Otóż w myśl założeń owej dialektycznej historii filozofii jej „bezpośrednio empiryczny przedmiot”, czyli myśl Fichtego i jej relacja do filozofii Kanta, traktowany jest jako czysto zewnętrzny wizerunek przedmiotu właściwego, to znaczy przełomu, który dokonał się w rozwoju filozoficznej teorii za sprawą obu filozofów. Przełom ten, powiada, wykracza daleko swym znaczeniem poza obszar historyczno-empirycznej faktyczności, którą zdolny jest ująć historyzm tradycyjny. „Nie idzie tu więc — pisał — o opis krótkiego i już w czasie dość odległego epizodu z dziejów klasycznej filozofii niemieckiej ani o lokalizację tego epizodu w zewnętrznym, czysto historycznym porządku »historii filozofów«. Idzie raczej o wierną rekonstrukcję tego przełomu, jakiego dokonało tu samo myślenie, przetwarzając całość istniejącej konfiguracji swych sensów i nadając nową postać strukturze swej rzeczywistości teoretycznej. Słowem, idzie o historię filozofii właśnie”³⁹. Zgodnie z tą Hegłowską z ducha deklaracją przedmiot dialektycznej historii filozofii jest w istocie bezosobowy, czysto teoretyczny — jest to sens oraz zakres przekształceń w ramach problematyki wiedzy, która znalazła się w polu oddziaływania idei transcendentalizmu. Konkretnie więc poglądy Kanta i Fichtego, głoszone w określonym *hic et nunc* i dlatego należące do „zewnętrznej historyczności pewnego materiału myślowego”, w ramach dialektycznej historii filozofii zostają umieszczone i opisane w *stricte* teoretycznej przestrzeni realnych stanowisk, problemów i pojęć filozoficznych, to znaczy — powiada Siemek — „we własnym, wewnętrznym »czasie« samej teorii, niesprowadzalnym do czysto chronologicznego czasu biografii i twórczości teoretyków”⁴⁰. Fichte, pisał, czytał Kanta „historycznego”, rzeczywistego myśliciela, którego dzieła zainspirowały go do własnych poszukiwań. Wszelako Kant „historyczny” został przez Fichtego zrozumiany jako przedstawiciel „uniwersalnego stanowiska teoretycznego i odpowiadającej mu uniwersalnej problematyki”⁴¹.

Specyfika historyczności teoretycznej polega zatem na tym, że „czas teorii” jest autonomiczny wobec empirycznego czasu historii ludzkiej, rozmija się z nim. A na przykładzie problematyki wiedzy w ujęciu Kanta i Fichtego przekonać się możemy, jak owo rozmiianie się może być wyraźne i gwałtowne. Filozofować po Kancie lub

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibidem, s. 9.

⁴¹ Ibidem, s. 105.

po Fichtem to nawet dziś w wielu wypadkach nie znaczy wcale być w sensie teoretycznym dalej niż oni. Siemek twierdzi wręcz, że znakomita większość filozofii, które w ramach historyczności empirycznej umieszczać trzeba po obu filozofach, w sensie teoretycznym znajduje się wciąż w czasach przedkantowskich, rozwija się w „przedkantowskiej rzeczywistości teoretycznej”, ba, samego Kanta w tej przestrzeni umieszcza – czyli nie osiąga wyznaczonego przezeń poziomu teoretycznego.

Owo nieprzystawanie obu historyczności nie jest jednak prostym stwierdzeniem faktu, którego niezliczone analogie można obserwować w wielu obszarach kultury, gdy uświadomimy sobie specyfikę starzenia się i losy jej wytworów (na przykład dzieł sztuki). Wydaje się, że ekspozycję tej różnicy wiązać trzeba z zajęciem przez Siemka postawy korygująco-normatywnej w ramach badań historycznych i w odpowiadającej im historiografii. Opierając się bowiem na założeniu o przełomowym znaczeniu wystąpienia Kanta z projektem filozofii krytycznej oraz na przekonaniu, że filozofowie późniejsi na ogół nie zrozumieli właściwie sensu dzieł królewieckiego filozofa oraz dokonań Fichtego jako teoretycznego eksponenta krytycyzmu, pisał Siemek *Ideę transcendentalizmu...* z intencją wskazania „obiektyno-teoretycznych kryteriów” poprawnego rozumienia myśli obu filozofów. „W istocie, zarysowuje się tu – pisał – pewien całościowy »obraz« obu tych filozofii, który zdaniem piszącego te słowa jest właśnie ich obrazem prawdziwym także w sensie historycznym”⁴². Ta zatem, jak zauważał Jan Woleński, nowatorska interpretacja filozofii Kanta jako teorii wiedzy, ukształtowana w polemice z „błędnymi interpretacjami”, zmierzała wprost, jak się zdaje, do ustalenia kanonicznej wykładni rozumienia transcendentalizmu i wskazania jego teoretycznej konsekwencji – powstania epistemologii (liczne teksty towarzyszące *Idei transcendentalizmu...* zarysowują, gdy ująć je razem, swoistą historię epistemologii).

Przemyślenia Siemka stawiają odbiorcę przed układem dopełniających się, czasem warunkujących, alternatyw. Alternatywą koncepcji filozofii (zakresowej i funkcjonalnej), alternatywą rozumienia czasu historycznego filozofii (zmiennego w swej dynamice czasu, w którym rozwija się teoria, oraz empirycznego czasu życia

⁴² Ibidem, s. 10. Czytamy tu również: „Już choćby stąd widać, że przy całym swym nastawieniu na »dzieje teorii« raczej niż na »dzieje teoretyków« analiza niniejsza nie jest jednak wcale wolna od roszczeń do tego, by zasadnie wyznaczać także główne kierunki właściwej interpretacji Fichtego i Kanta jako czysto »historycznych« autorów pewnych dzieł oraz twórców pewnych konkretnych doktryn czy systemów”.

i twórczości konkretnych ludzi), przed alternatywą możliwych podejść badawczych, stosownych do ujęcia owych odmiennych historyczności (historyzm właściwy i historyzm tradycyjny), wreszcie, i odpowiednio do wcześniejszych rozróżnień, przed dwoma modelami dziejopisarstwa (dialektyczną historią filozofii oraz „erudycyjno-przyczynkarską doksografią”, jak ironicznie za Heglem określał Siemek wszelkie historie filozofów, czy też, używając języka Pierre’a Bourdieu, społeczną historią filozofii, która przyjmując perspektywę genetyczno-funkcjonalną, „dokonuje odniesienia pojęć i systemów filozoficznych do historii społecznego pola filozoficznego”⁴³). Człony tych alternatyw nie są jednak dla filozofa równoważne. Widać to zwłaszcza, gdy odnieść się do ostatniej. Jego zdaniem, „historia teorii” jest właściwym kluczem do „historii teoretyków”: „[...] to wgląd w wewnętrzną teoretyczną tożsamość pewnej myśli pozwoli nam – pisał – odczytać i zrozumieć pewne pisma konkretnych myślicieli, jak również zdezwauować – jako z gruntu mylne i właśnie nie-rozumiejące – pewne historycznie rzeczywiste próby ich odczytywania i rozumienia”⁴⁴.

Interpretacja jako rekonstrukcja *idealnego* kształtu myśli

„Historyczność teorii” i „właściwy historyzm” fundują, w ujęciu Marka Siemka, dialektyczną historię filozofii, pojmowaną jako historyczne studium obiektywnej rzeczywistości teoretycznej, którą filozofia wytwarza. Stanowiła ona – przypomnijmy – naczelny wzorzec poznawczy, którym kierował się w swych studiach nad filozofią Kanta i Fichtego, ale, trzeba zaznaczyć, także nad wieloma innymi nawiązującymi do Kanta stanowiskami w filozofii XIX i XX wieku. Z tej perspektywy ujmował uczony jednak przede wszystkim przełom, którego dokonała transcendentalna filozofia Kanta. Rzecz oczywiście nie w dostrzeżeniu zjawiska, któ-

⁴³ P. BOURDIEU: *Medytacje pascaliarskie*. Tłum. K. WAKAR. Warszawa 2006, s. 65. Wydaje się jednak, że ten człon alternatywy modeli dziejopisarstwa można rozszerzyć. Wiązać go nie tylko z historią filozofii nakierowaną na badanie i opis filozoficznej przeszłości w perspektywie genetyczno-funkcjonalnej, docierającej do społecznego podłoża wiedzy, lecz każdej historiografii, która porusza się przede wszystkim w ramach historyczności empirycznej czasu i twórczości konkretnych ludzi.

⁴⁴ M. SIEMEK: *Idea transcendentalizmu...*, s. 10.

re eksponują niemal wszystkie podręczniki, lecz w interpretacji jego sensu i konsekwencji, ta zaś kwestia wymaga tu krótkiego komentarza.

O charakterze i miejscu Siemkowej interpretacji w dziejach recepcji myśli filozofa z Królewca pisał między innymi Jan Woleński. Jego zdaniem *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta...* stanowi nie tylko jedno z najważniejszych dzieł w polskiej literaturze filozoficznej drugiej połowy XX wieku, lecz także – zaznaczał – pracę, która doczekała się zasłużonego uznania w świecie. Rozwijając oryginalnie ujęcie filozofii Kanta jako teorii wiedzy (tę perspektywę rozumienia Kanta wyznaczył Fichte, mamy tu zatem do czynienia również z kontynuacją jego myśli), dopełnia ona listę cenionych interpretacji filozofii krytycznej⁴⁵. Wszelako sprawa swoistości tej interpretacji w kontekście recepcji filozofii Kanta ważna jest w podjętej tu analizie w tym tylko sensie, że zostaje wypracowana jako egzemplifikacja przyjętego przez filozofa (w zarysie również opisanego) modelu filozoficznej historiografii. Z tej też strony będzie dalej naświetlana. Otóż Siemek jako interpretator Kanta i Fichtego to historyk filozofii bardzo osobliwy. „Prawda historyczna”, której szuka, jest prawdą ukrywającą się w ramach historyczności teorii, dotyczy jej rzeczywistego rozwoju, a zatem jest prawdą mającą w istocie wymiar i sens przede wszystkim filozoficzny. Podczas badań wczesnej recepcji filozofii Kanta (swoistego sporu o Kanta, jaki wiedli Fichte i pierwsi kantyści) ustalanie, opis i porządkowanie faktów historyczno-filozoficznych – rejestrowanie i prezentowanie różnorodności poglądów, wszelkich wchodzących w grę relacji i zależności, które uchwycić można w „zewnątrznym porządku historii filozofów” – interesują go pod warunkiem, że pomagają zrozumieć i przedstawić rozwój, którego, jak pisał, dokonuje samo myślenie wewnątrz „teoretycznej przestrzeni realnych stanowisk, problemów i pojęć filozoficznych”, w ramach zatem własnej dziejowości, niesprowadzalnej czy też nieredukowalnej do filozoficznych biografii i twórczości teoretyków⁴⁶. Uczony zajmuje przy tym świadomie postawę korygująco-normatywną – dąży do rekonstrukcji „idealnego” kształtu konkretnej myśli filozoficznej oraz do wskazania jej miejsca w „idealnej przestrzeni twórców myślowych”⁴⁷. Idzie mu o to, by

⁴⁵ Zob. J. WOLEŃSKI: *Epistemika...*, s. 27. O specyfice tej interpretacji pisali także P. ŁACIAK: *Struktura i rodzaje poznania „a priori” w rozumieniu Kanta i Husserla*. Katowice 2003, s. 67, oraz polemicznie A.J. NORAS: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Katowice 2000, s. 103–105.

⁴⁶ M. SIEMEK: *Idea transcendentalizmu...*, s. 8–9.

⁴⁷ Ibidem, s. 110–111.

przekształcić w pogłębioną „refleksyjną wiedzę” (podczas badań historycznych kierujących się kryteriami *stricte* teoretycznymi) wstępne wartościujące intuicje, dotyczące rzeczywistych sytuacji teoretycznych, które hierarchizują rangę określonych dzieł i myślicieli. Wiedza ta stanowi odtworzenie „niedowolnej struktury”, którą dana filozofia reprezentuje w obszarze teorii, oraz wskazanie miejsca (także niedowolnego), jakie struktura ta w rzeczywistości teoretycznej zajmuje. Innymi słowy, chodzi o wydobywanie z empirycznego materiału historyczno-filozoficznego jego rzeczywistej zawartości teoretycznej. Siemek właśnie w tych działaniach upatrywał zadania dla filozofa i historyka filozofii⁴⁸.

Wydaje się przy tym, że poszukiwanie owego idealnego kształtu myśli — tak jak je Siemek rozumie — dokonuje się w horyzoncie poszukiwania prawdy o dziejach „niedowolnie” (używając jego języka) przekształcającej się filozoficznej teorii. Zarówno filozof, jak i historyk filozofii, by wnieść w nią twórczy wkład (każdy w ramach własnych dążeń i celów), musi właściwie rytm czy też logikę tego rozwoju uchwycić. Autentyczne filozofowanie nie jest zatem spontaniczną kreatywnością opartą na dowolnych inspiracjach, a historia filozofii — namnażaniem możliwych (byłe koherentnych) interpretacji, lecz obie są w tym ujęciu odpowiedzią na aktualne teoretyczne wyzwania, przed jakimi stawia badaczy rozwijająca się teoria — można by powiedzieć, że tylko tak zorientowaną filozofię i historię filozofii warto, zdaniem Siemka, uprawiać.

Trzeba jednak pamiętać, że taka strategia badań filozoficznej przeszłości nie przełamuje nigdy antynomii historycznego dyskursu kultury, o której pisał filozof w szkicu *O przedmiocie filozofii*. Jest to tylko próba „rekonstrukcji” rzeczywistego kształtu, jaki teoria zyskała w przeszłości (na dodatek nie w każdym przypadku próba dająca się przeprowadzić⁴⁹), podejmowana przez podmiot umieszczony zawsze i nieprzekraczalnie wewnątrz historii, a zatem rozmaicie przez nią uwarunkowany. Nie możemy zapominać, że — jak powiada Siemek, zainspirowany tu, zdaje się, silnie myślą Leszka Kołakowskiego — „piszemy [...] za każdym razem na nowo n a s z ą historię, konstruując jedność przeszłości i jej wewnątrz-

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Ibidem. „Zapewne — pisał dalej — taka rekonstrukcja »idealnego« kształtu konkretnej myśli filozoficznej oraz jej położenia w »idealnej« przestrzeni tworów myślowych możliwa jest nie zawsze i nie do końca. Niekiedy jednak daje się przeprowadzić, choćby tylko w głównych zarysach typologicznych, wystarczających przynajmniej dla oznaczenia istotnych różnic. Nie jest to mało, zwłaszcza gdy zważyć, że dla wiedzy dyskursywnej różnicowanie jest właśnie najważniejszym — a praktycznie jedynym — narzędziem ustalania t o z s a m o s c i. Dotyczy to również badacza dziejów filozofii”. Ibidem, s. 111.

ny porządek wokół naszego własnego projektu”⁵⁰. Stąd – i taki wniosek nasuwa się na podstawie wypowiedzi autora *Idei transcendentalizmu...* – nadzieję mieć można jedynie na zbliżanie się do ideału adekwatnej rekonstrukcji. Stąd też, dalej, oczywista wielość, lecz przy tym i „niedowolność” wartościowych poznawczo prób uchwycenia autentycznego sensu dziejów teorii, zarówno w poszczególnych odsłonach, jak i w ich całości. Wszelako warunkiem owej „niedowolności” jest właśnie, jak się zdaje, postulat rekonstrukcji „idealnego” kształtu filozoficznej myśli. I tylko takie rekonstrukcje tworzą interpretacyjny kanon, które do tego ideału z determinacją dążą, nim, choćby intuicyjnie tylko, się kierują. I można powiedzieć, że koncepcja dialektycznej historii filozofii w zastosowaniu do badań dziejów recepcji filozofii krytycznej Kanta umożliwiła Siemkowi wypracowanie takiej wykładni transcendentalizmu, która w kanon interpretacyjny tego stanowiska się wpisała⁵¹. Dla autora *Idei transcendentalizmu...* była to jednocze-

⁵⁰ M. SIEMEK: *O przedmiocie...*, s. 8–9. Zob. L. KOŁAKOWSKI: *Rozumienie...*, s. 236–238.

⁵¹ Podejście korygujące, które Siemek przyjmuje – rekonstrukcja „idealnego” kształtu myśli, umieszczenie jej w „idealnej przestrzeni tworów myślowych” – podejście świadomie postulowane i wykorzystywane także przez B. Jasinowskiego, D. Einhorna i S. Swieżawskiego, można wyprowadzić ze spostrzeżenia Kanta, który pisał w *Krytyce czystego rozumu*, że „nie jest niczym niezwykłym, zarówno w prostej rozmowie, jak i w pismach, dzięki porównywaniu myśli, które pewien autor wypowiada o swym przedmiocie, rozumieć go nawet lepiej, niż on sam siebie rozumiał, nie określwszy dostatecznie swego pojęcia i wskutek tego czasami mówiąc, a także myśląc coś wbrew własnej intencji”. I. KANT: *Krytyka czystego rozumu*. T. 2. Tłum. R. INGARDEN. Warszawa 1957, s. 23. P. Parszutowicz wskazuje, że myśl ta zainspirowała H. Cohena do nowej, „kontrowersyjnej” interpretacji filozofii Kanta (zob. P. PARSZUTOWICZ: *Historia filozofii jako historia problemu poznania – propozycja Ernsta Cassirera*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2009, T. 54, s. 182). W świetle też tego artykułu (zawartej w nim rekonstrukcji koncepcji historii filozofii, zaproponowanej przez Cassirera i charakterystycznej dla szkoły marburskiej) można powiedzieć, że Siemek, jak Cohen, dokonał analogicznej interpretacji transcendentalizmu (także, wnosząc z jej polskiej recepcji, kontrowersyjnej). Warto zauważyć, że Siemek, jak marburczycy, kieruje się ideą jedności i historycznej ciągłości filozofii jako dziejów problemu poznania, w czym zbliża się do rozumienia dziejów filozofii przyjętego przez filozofów z Marburga. Paralela ta nie dziwi, zetknął się on bowiem z koncepcją marburczyków podczas lektury przywołanej w *Idei transcendentalizmu...* książki Cassirera *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Praca ta była dla Siemka jednym z drogowskazów podczas rekonstrukcji genealogii idei transcendentalizmu – zob. M. SIEMEK: *Idea transcendentalizmu...*, s. 26. Nie zaskakuje również, w świetle rewizjonistycznej interpretacji marksizmu jako stanowiska pokantowskiego (Kołakowski), że dialektyczna historia filozofii, oparta na Marksowskiej metodzie dialektycznego rozumienia dziejów filozofii, okazuje się zbieżna z koncepcją neokantystów marburskich.

śnie interpretacja dziejów filozofii XIX i XX stulecia, bo transcendentalizm, jego zdaniem, określił właściwy (choć nie przez wszystkich dostrzegany) poziom teoretycznej refleksji w tym okresie. Przyjrzyjmy się głównym elementom tej propozycji.

Różnica epistemologiczna

W szkicu *O przedmiocie filozofii* — przypomnijmy — ukazując specyfikę filozofii w porównaniu z innymi formami kultury, pisał Siemek o zachodzącej tu „różnicy modalności”. Filozofię (mimo antynomii dzielonej z innymi *modis* kultury) charakteryzuje i wyróżnia zarazem dążenie do systemu bezwzględnego, obejmującego całość rzeczywistych i możliwych systemów cząstkowych, które kultura wytwarza. W ramach właściwej sobie modalności filozofia staje się hermeneutyką różnych hermeneutyk faktycznie powstających w tym obszarze. Filozofia nie tylko jednak dąży do takiego systemu, lecz także pełni w ramach tych dążeń funkcję krytyczną. Przy czym, powiada Siemek, krytyka filozoficzna jest systemowa w Kantowskim sensie, jest transcendentalna — wykracza, jak pisał, poza sensory rzeczywiste w poszukiwaniu warunków umożliwiających sensowność w ogóle⁵².

Otóż *Idea transcendentalizmu...* swoiście powtarza to rozumowanie w kontekście interpretacji przełomu, jakiego w dziejach filozofii dokonała filozofia krytyczna. By ukazać teoriiotwórczy sens transcendentalizmu, filozof — jak świadczy o tym artykuł *Hegel i różnica epistemologiczna* (2004) — świadomie odwołał się do Heideggerowskiej figury *różnicy*⁵³. Heidegger mówił o *różnicy ontologicznej* (*ontologische Differenz*) — między „bytem” a „byciem”, czyli między tym, co jest, a procesem, który sprawia, że byt jest tym, czym jest. Różnica ta ustanawia z kolei różnicę ontologii (metafizyki) i ontologii fundamentalnej. Pierwsza rozważa byt jako taki, druga — ontologia fundamentalna — bycie jako warunkujące możliwość ujęcia bytu. Ontologia fundamentalna podejmuje pytanie, co czyni wszelką ontologię możliwą, i w tym sensie jest brakującym dotychczas, zdaniem Heideggera, ugruntowaniem wszelkich możliwych ontologii, które z kolei warunkują nauki ontyczne

⁵² M. SIEMEK: *O przedmiocie...*, s. 18–19.

⁵³ M. SIEMEK: *Hegel i różnica epistemologiczna*. „Nowa Krytyka” 2004, nr 16, s. 73–84.

(pozytywne). „Kwestia bycia — pisał Heidegger — mierzy zatem nie tylko w aprioryczny warunek możliwości nauk, które badają byt jako tak a tak bytujący — i zawsze już poruszają się przy tym w obrębie jakiegoś rozumienia bycia — lecz także w warunek możliwości samych ontologii, które poprzedzają nauki ontyczne i je fundują. *Wszelka ontologia, niezależnie od tego, jak bogatym i spójnym systemem kategorii dysponuje, pozostaje z gruntu ślepa i będzie wypaczeniem swego najbardziej swoistego zamysłu, jeśli nie rozjaśni najpierw w sposób dostateczny sensu bycia, pojmując to rozjaśnienie jako swe fundamentalne zadanie*”⁵⁴.

Marek Siemek oddaje sens przewrotu teoretycznego, który dokonał się za sprawą transcendentalizmu, używając określenia *różnica epistemologiczna* („nie bez zamierzonych aluzji do Heideggera”, jak pisał), wskazując tym samym całkowitą transformację paradygmatu filozofowania obowiązującego przed Kantem. Zdaniem Siemka, istota transcendentalizmu polega na zamierzonej i konsekwentnej próbie wykroczenia poza obszar problemowy klasycznej teorii poznania; przy czym przełom dokonuje się w samym sposobie wyodrębniania problemu poznania (wiedzy) oraz w typie zadawanych pytań. Kryteria te pozwalają wyróżnić, z punktu widzenia problemu wiedzy, odrębne pola problemowe i teoretyczne: teoriopoznawcze (tradycyjne) i epistemologiczne. Otóż *Krytyka czystego rozumu*, jako prezentacja „filozoficznej teorii wiedzy”, nie jest, zdaniem Siemka, pracą z zakresu klasycznej „teorii poznania”⁵⁵. Jaka jest zatem struktura i jaki sposób teoretycznego istnienia tradycyjnej problematyki teoriopoznawczej? W jaki sposób filozofia krytyczna przekształca tę strukturę, stawiając nowe pytania?

Przed wszystkim problematyka przedkantowska stwarza rzeczywistość teoretyczną, która przybiera postać wieloaspektowego problemu wiedzy, czyli kompleksu pytań o zjawiska zachodzące w obszarze ludzkich działań poznawczych. Obszar ten, będący przedmiotem refleksji teoriopoznawczej, wyodrębniany jest zawsze jako człon stałej relacji, która wyraźnie rozróżnia dwa porządki: porządek *bytu* i porządek *wiedzy*. Są one na poziomie

⁵⁴ M. HEIDEGGER: *Bycie i czas*. Tłum. B. BARAN. Warszawa 1994, s. 16–17. Zob. także na ten temat B. DEMBIŃSKI: *Zagadnienie skończoności w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*. Katowice 1990, s. 27–28.

⁵⁵ Siemek zaznacza przy tym, że problem wiedzy nie jest tylko problemem filozofii teoretycznej Kanta (*Krytyki czystego rozumu*), lecz należy go rozważać w kontekście architektoniki trzech *Krytyk*. Także zatem problemy moralności i sztuki mieszczą się w obrębie filozoficznej teorii wiedzy. Zob. M. SIEMEK: *Idea transcendentalizmu...*, s. 15.

teoretycznym tradycyjnej teorii poznania ściśle odgraniczone, zewnętrzne wobec siebie, ale właśnie ich odpowiedniość lub zbieżność stanowi „najistotniejszy problem, który wymaga wyjaśnienia”⁵⁶. Odniesienie poznania do rzeczywistości określone jest tu w dwojaki sposób. Poznanie stanowi z jednej strony medium, instrument dotarcia do zewnętrznego i autonomicznego Bytu, „za-
władnięcia nim”; z drugiej zaś wierność i zgodność, z jaką ów ontyczny porządek bytowy odzwierciedla się w porządku Myślenia, są miarą dotarcia do sfery ontycznej, do Bytu. Dlatego, zdaniem Siemka, klasyczna definicja prawdy stanowi „najwłaściwszą formułę przedkantowskiej problematyki »teoriopoznawczej«”⁵⁷.

Klasyczna teoria poznania ukazuje zatem wszelkie operacje poznawcze zawsze jako „wiedzenie czegoś”. Poznanie jest tu, powiada autor *Idei transcendentalizmu...*, „bezpośrednią postacią wiedzy-o-jakimś-przedmiocie”, czyli „świadomościowym »widzeniem« jakiejś ontycznej postaci Bytu”. Innymi słowy, ma kształt prostej *episteme*, to znaczy właśnie owego bezpośredniego odzwierciedlania przez świadomość pewnego obszaru rzeczywistości (realności ontycznej).

W rozległym polu teoretycznym, w którym tak scharakteryzowane poznanie zachodzi, w którym stale kumuluje się wiedza i do którego należy także sama klasyczna teoria poznania (z właściwą sobie problematyką), mamy do czynienia z poznaniem przyjmującym — jak powiada filozof — „epistemiczny kształt wiedzy” (wiedza-o-przedmiocie). Kształt ten wszelako uzyskuje poznanie w ramach dwuaspektowej, „epistemicznej zależności”: zależności „zewnętrzności i opozycji” (byt — wiedza) oraz „odzwierciedlania i zgodności” (rzecz — myśl). Z kolei zależność ta ustanawia właściwy sobie obszar problemowy, „dychotomicznie podzielony na ontyczną strefę przedmiotu i logiczno-poznawczą strefę podmiotu”. Siemek nazywa go „epistemicznym polem lub poziomem rzeczywistości teoretycznej”⁵⁸. Te rozróżnienia okazują się niezbędne, gdy chcąc zrozumieć problematyczność klasycznej teorii poznania, uprawianej na poziomie epistemicznym, i potrzebę przekroczenia jej teoretycznych ograniczeń.

Otóż zależność epistemiczna ma we właściwym sobie polu teoretycznym charakter uniwersalny: znaczy to, że w każdym punkcie tego pola mamy do czynienia z wiedzą-o-jakimś-przedmiocie: na przykład o bycie (metafizyka), o rozmaitych aspektach rzeczy-

⁵⁶ Ibidem, s. 17.

⁵⁷ Ibidem, s. 18.

⁵⁸ Ibidem.

wistości (nauki szczegółowe). W związku z tym i teoria poznania poziomu epistemicznego powtarza ten schemat, tyle tylko, że jej przedmiotem jest sama wiedza odróżniona od bytu. Jest zatem wiedzą-o-wiedzy, wiedzą traktującą swój przedmiot w pełni epistemicznie. „Tak więc – pisze Siemek – klasyczna »teoria poznania« rozważa Wiedzę zawsze jako już z góry odróżnioną i odgraniczoną od Bytu oraz »daną« wprost w tym właśnie odgraniczeniu. Zakłada więc tę konstytutywną dla całego poziomu epistemicznego dwoistość: jest to teoria jednego z jej członów – a więc teoria sformułowana i rozwijana zawsze już na jej gruncie”⁵⁹.

Zdaniem autora *Idei transcendentalizmu...*, wynikają stąd istotne ograniczenia epistemicznej teorii wiedzy. Przede wszystkim jej „częstkowość” – jest ona jedynie wąskim i w dodatku peryferyjnym fragmentem epistemicznej rzeczywistości teoretycznej. Jej status teoretyczny, zauważa, jest „dziedzinowy”, tak samo jak i innych epistemicznych typów wiedzy („istnieje zawsze obok – i w odróżnieniu od – teorii samej rzeczywistości, czyli nauki nie o »poznaniu«, lecz o Bycie, ontologii lub metafizyki”⁶⁰). Dwuznaczne jest także dla filozofa miejsce oraz funkcja klasycznej teorii poznania w całości właściwego jej pola. Z jednej strony – powiada – jej pozycja jest w nim uboczna, a funkcja – instrumentalna. Obszar ten bowiem wypełniony jest przede wszystkim właściwą problematyką epistemiczną – czynnym poznawaniem różnych aspektów Bytu, rzeczywistości po prostu – *tego, co jest*, w czego wyniku kumuluje się stale wiedza w postać *episteme* jako „obiektywnej wiedzy o rzeczywistości”. „Natomiast – pisze – wiedza-o-wiedzy, o ile pojawia się na tym poziomie teorii, stanowi zawsze margines i z punktu widzenia teorii właściwej jest czymś dodatkowym, ubocznym”⁶¹. Stanowi, co najwyżej, środek do celu umieszczonego poza nią. Celem tym jest zawsze poznanie w użytku epistemicznym, a nie poznanie poznania, które w niczym nie wzbogaca kumulującej się obok *episteme*.

Z drugiej wszelako strony paradoks polega na tym, że „podrzędność »dziedziny teoriopoznawczej« w epistemicznym polu teorii najwyraźniej kłóci się z jej wyróżnionym statusem w rzeczywistych dziejach filozofowania”⁶². Dotyczy to zwłaszcza czasów nowożytnych i filozofów działających przed Kantem, którzy w różnych wersjach i sformułowaniach rozwijali systematyczną refleksję

⁵⁹ Ibidem, s. 19.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Ibidem, s. 20.

⁶² Ibidem.

właśnie nad zagadnieniami klasycznej teorii wiedzy (podejmowano na przykład problem sprawności i wiarygodności władz poznawczych, genezy wiedzy, jej roszczeń do ważności powszechnej). Mamy zatem do czynienia, zdaniem Siemka, z wyraźną rozbieżnością pozycji klasycznej problematyki teoriopoznawczej w epistemicznym polu teoretycznym (jest ona tu zawsze peryferyjna), z „poczuciem” jej pierwszorzędного znaczenia w filozofii przedkantowskiej. Siemek twierdzi wręcz, że historię filozofii – od Bacona i Kartezjusza do Leibniza i Hume’a – pisać można jako dzieje paradoksalnego wysiłku poszukiwania odpowiedzi na pytanie, które jeszcze nie istnieje i którego nie sposób zadać w ramach epistemicznego pola teorii, które jednak intuicyjnie przez filozofów jest przeczuwane i dojrzewa do adekwatnej artykulacji⁶³.

Pytanie to stawia dopiero Kant. Jest to pytanie już nie teoriopoznawcze, lecz epistemologiczne, przy czym samą *ideę transcendentalizmu* uznaje uczony za adekwatne jego sformułowanie. Istota rewolucji teoretycznej, która się wówczas dokonuje, polega na tym, że właściwym przedmiotem refleksji dla Kanta staje się teraz nie jeden z elementów tworzących strukturę pola epistemicznego – „wiedza”, lecz struktura pola epistemicznego jako całość – struktura, w której filozoficzny problem wiedzy funkcjonuje jako problem *stricto* teoriopoznawczy. Kant zadaje pytanie, które tym się charakteryzuje, gdy zestawia je z epistemicznymi pytaniami filozofii tradycyjnej (metafizycznymi, teoriopoznawczymi), że, jak powiada Siemek, jest pytaniem o tamte pytania. Kant pyta, innymi słowy, o przestrzeń myślową, która warunkuje pojawienie się pytań filozofii tradycyjnej, lecz właśnie dlatego, że warunkuje, nie jest w ich zasięgu. „Takie pytanie – i dopiero takie – nazywam py-

⁶³ Zob. M. SIEMEK: *Transcendentalizm...*, s. 64; IDEM: *Idea transcendentalizmu...*, s. 21. Zdaniem Siemka, przedkantowska teoria poznania przeczuwała wagę problemu wiedzy, jakby wbrew ograniczeniom wyznaczonym przez strukturę i logikę właściwego jej teoretycznego pola. Szukała adekwatnego sformułowania problemu wiedzy, lecz nie mogła tego dokonać, gdyż na epistemicznym poziomie teoretycznym owo adekwatne postawienie sprawy nie jest po prostu możliwe. Rzecz w tym, powiada autor *Idei transcendentalizmu...*, że właściwe pytanie dotyczy tak naprawdę nie samej „wiedzy”, lecz podstaw i warunków możliwości cech konstytutywnych wiedzy („powszechnego obowiązywania” i „przedmiotowej ważności”). A są to – jego zdaniem – kwestie ontologiczne, nie teoriopoznawcze. W pierwszym rozdziale *Idei transcendentalizmu...* natrafiamy na zarys dziejów dojrzewania w filozofii nowożytnej świadomości potrzeby adekwatnego postawienia problemu wiedzy (zob. podrozdział „Teoria poznania” a epistemologia, s. 16–45). Idea transcendentalizmu zatem nie tylko okazuje się ideą przewodnią dla historii filozofii pokantowskiej, lecz także otwiera możliwość, wręcz domaga się, ukazania własnej genealogii. Nie pojawia się przecież w dziejach filozofii niczym *deus ex machina*.

taniem epistemologicznym we właściwym sensie” – pisał⁶⁴.

Odmienność pytań i właściwych im pól teoretycznych skłania filozofa do zrewidowania tradycyjnej terminologii. „Przez »teorię poznania« chcę rozumieć – wyjaśniał – jednoznaczne sformułowanie i sposób istnienia filozoficznego problemu wiedzy w obrębie epistemicznego poziomu teorii. »Epistemologią« natomiast nazywać będę typ obecności tego samego problemu wiedzy w nowym, zasadniczo przekształconym polu teorii, którego najistotniejszą cechą jest to, że »widać« w nim samo pole epistemiczne jako całość. Ten nowy, epistemologiczny poziom teorii po raz pierwszy odsłonięty zostaje przez Kantowską ideę transcendentalizmu”⁶⁵. Wytwarza on myślenie, które *właściwie* rozumie zjawiska „naturalnego”, czyli epistemicznego, poziomu – poziomu różnorodnych postaci wiedzy, za których pośrednictwem ludzie internalizują rzeczywistość i na których opierają swoje doświadczenia oraz działanie⁶⁶.

Typ i struktura pól teoretycznych teorii poznania i epistemologii są więc odmienne, gdyż problem wiedzy jest w nich inaczej wyodrębniany, lokalizowany i traktowany. Klasyczna refleksja teoriopoznawcza jest teorią wiedzy w jej postaci „ontycznej” – w jej faktycznym istnieniu jako prostej *episteme*. Zachodzi tu zatem – przypomnijmy – analogia do innych epistemicznych typów wiedzy, które tworzą teorie rozmaitych „ontycznie” istniejących przedmiotów. Teoria poznania traktuje zatem swój przedmiot tak samo jak one. Zdaniem Siemka, taką epistemiczną wiedzę-o-wiedzy wypadałoby nazwać wiedzą metaepistemiczną, która jest zarówno metodologią, jak i ontyką wiedzy, „czyli teorią (wciąż epistemiczną) jednej z »dziedzin« poziomu epistemicznego w jej bezpośrednim istnieniu i funkcjonowaniu”⁶⁷. Toteż – wnioskował – teoria poznania miałaby się tak do epistemologii jak ontyka jakiegoś fenomenu do jego ontologii, w tym znaczeniu terminów, które zbliża się do ich użycia w fenomenologii transcendentalnej Husserla i Heideggera. Epistemologia byłaby więc nie teorią bezpośredniego istnienia wiedzy (opisem i analizą jej postaci epistemicznej), lecz dążeniem do zrozumienia epistemicznej formy wiedzy jako takiej oraz podstaw jej bytowania. To zaś staje się możliwe tylko dzięki wyjściu poza „ontyczną”, izolowaną problematykę

⁶⁴ M. SIEMEK: *Idea transcendentalizmu...*, s. 42.

⁶⁵ M. SIEMEK: *Transcendentalizm...*, s. 64–65.

⁶⁶ Zob. M. SIEMEK: *Myśl drugiej połowy XX wieku*. W: IDEM: *Filozofia...*, s. 42–43.

⁶⁷ M. SIEMEK: *Idea transcendentalizmu...*, s. 43.

wiedzy w polu epistemicznym. Specyfika epistemologii – jako ontologii wiedzy – polega na tym, że interesuje się ona relacją poznania do rzeczy, a nie samym poznaniem; jej przedmiotem jest zatem pole epistemiczne w swej całościowej strukturze, przede wszystkim zaś niewidoczny z epistemicznej perspektywy zespół warunków wszelkiej możliwej poznawalności („widzialności”) w tym obszarze. Epistemologiczny poziom teorii staje się w ten sposób miejscem stawiania pytań o „strukturalną całość poziomu epistemicznego”⁶⁸.

Innymi słowy, filozofia jako epistemologia stanowi myślenie odkrywające niesamoistość epistemicznych form poznawania i przyswajania świata. Nie jest, powiada Siemek, myśleniem w tych formach, lecz myśleniem nad tymi formami, przede wszystkim myśleniem podejmującym kwestię, pod jakimi warunkami i jak następuje artykulacja wiedzy-o-świecie na poziomie epistemicznym. Interesuje się zatem nie wiedzą, lecz preepistemicznymi procesami, które tę wiedzę umożliwiają⁶⁹.

Ontologiczny charakter epistemologii trzeba wszelako dobrze zrozumieć. Epistemologia to nie tylko ontologia wiedzy, lecz także ontologia *tout court*. Pytanie krytyczne dotyczy zawsze – powiada Siemek, interpretując Kanta – „Wiedzy i Bytu zarazem” – jest nierozdzieloną jednością zapytywania o „jak”, ale i „co” naszego poznania. Nie pyta zatem li tylko o czyste „jak”⁷⁰. W związku z tym refleksja filozoficzna nad poznaniem jest jednocześnie refleksją nad sposobami istnienia i podstawowymi formami przedmiotowości, czyli bytu, który, jak powiada, prezentuje się takiemu poznaniu. Krytyka bada zatem warunki naszego poznawania przedmiotów, jeżeli są zarazem warunkami bycia samych przedmiotów – w ich konstytucji i strukturze. Chodzi więc o rozumienie epistemicznych kształtów i struktur wiedzy (jako takich), które odsłaniają drogę do realności ontycznej – bytu⁷¹. Pytanie epistemologiczne jest zatem jednocześnie pytaniem w pełnym tego słowa znaczeniu ontologicznym, gdyż rozumienie wiedzy dokonuje się tu wraz z rozumieniem bytu.

⁶⁸ Ibidem, s. 44.

⁶⁹ Zob. M. SIEMEK: *Myśl drugiej połowy...*, s. 42–43.

⁷⁰ M. SIEMEK: *Idea transcendentalizmu...*, s. 46.

⁷¹ Ibidem, s. 48–49. Zob. także P. ŁACIAK: *Struktura...*, s. 66–67.

Genealogia transcendentalizmu

Przedstawiona – jako paralela Heideggerowskiej różnicy ontologicznej – różnica epistemologiczna nie jest, w rozumieniu Marka Siemka, równoznaczna z ukonstytuowaniem nowego działu filozofii, lecz, dokonanym już przez Kanta, jej całkowitym prze-definiowaniem. Filozofia jako krytyka poznania jest filozofią *tout court*, tyle tylko, że uprawianą na innym niż tradycyjny, epistemologicznym poziomie teoretycznym. Ta nowa lokalizacja – i w tym istota przededefiniowania – polega na zmianie sposobu rozumienia fenomenu poznania, a co za tym idzie – ujęciu go jako problemu z takiego punktu widzenia, który gwarantuje wydobyć na jaw i podjęcie utajonej problematyki wiedzy poziomu epistemicznego – chodzi przede wszystkim o kwestię warunków zachodzenia relacji poznawczej „pojmującego myślenia” i „pojmowanego bytu”. W ramach nowego projektu filozofii – zauważa autor *Idei transcendentalizmu...* – problematyka poznania nie stanowi też części możliwej problematyki filozofii (choćby wyróżnionej), lecz całkowicie się z nią pokrywa. Wszelako problematyka filozofii tradycyjnej (metafizyki i teorii poznania) nie zostaje w ten sposób unieważniona, lecz otrzymuje nową, krytyczną postać. Myślenie epistemologiczne bowiem „znosi” i jednocześnie „wchłania” w przekształconej postaci obie dopełniające się dziedziny filozofii tradycyjnej⁷².

Tym przekształceniom problematyki i pól teoretycznych podlega jednak stale jedna filozofia – jest to jedność filozoficznej teorii, która rozwija się w ramach właściwej sobie historyczności. I z tego punktu widzenia – historyczności teorii – odsłania się specyficzna, odpowiadająca realnym przeobrażeniom teoretycznym, perspektywa opisanie historii owej *jednej*, aczkolwiek wielopostaciowej i stale przekształcającej się dyscypliny. Możliwe jest także – warto dodać – przedstawienie genealogii ważnych wydarzeń, które wpłynęły na dzieje teorii. Punktem wyjścia jest tu jednak zawsze *właściwe* zrozumienie filozofii i jej historyczno-problemowych

⁷² Zob. M. SIEMEK: *Transcendentalizm...*, s. 66–67. Czytamy tu między innymi: „Krytyka poznania nie jest więc w intencji Kanta jakąś nową nauką, budowaną zamiast tradycyjnej metafizyki lub przeciw niej; jest raczej przeformowaniem jej dawnych pytań i przeniesieniem ich na nowe pole teorii, w którym jednak przestają być pytaniami metafizycznymi. Problematyka dawnej metafizyki – podobnie jak z drugiej strony problematyka dawnej teorii poznania – nie zostaje u Kanta usunięta ani przekreślona; raczej należy powiedzieć, że tak jedna, jak i druga przybiera tu nową postać – właśnie postać krytyki”.

metamorfóz. Mówiąc językiem Hegla — by taką filozoficzną (bo wnikającą w logikę rozwoju filozofii i tą logiką się kierującą) historię filozofii pisać, trzeba wprzód wiedzieć, czym jest filozofia, mieć *właściwe* rozumienie jej teoretycznej zawartości, bez czego studium jej dziejów staje się nieoddającą rzeczywistych przemian doksografią.

Otóż Siemek, jak się zdaje, korzysta z obu możliwości opisu filozoficznej przeszłości. Jak można się było przekonać, najistotniejsze, jego zdaniem, wydarzenia w dziejach filozoficznej teorii czasów nowożytnych wiązały się z podejmowaniem problemu poznania (wiedzy). Przy czym szczególne miejsce przypada tu oczywiście Kantowi, którego transcendentalizm umieścił tę kwestię na *właściwym* teoretycznie poziomie. *Idea transcendentalizmu* rzuca przy tym światło wstecz i w przód: na swoją przeszłość czy też genealogię (nie pojawia się bowiem *ex nihilo*) oraz na swą przyszłość, czyli rozmaite przejawy myślenia epistemologicznego, które dzięki niej właśnie stały się możliwe. Pozwala zatem — jeśli przystać na taką koncepcję filozofii nowożytnej — z jednej strony na zrozumienie procesu nabrzmiewania problematyki wiedzy w filozofii przedkantowskiej oraz z drugiej — przekształcania się teorii w filozofii pokantowskiej. Transcendentalizm bowiem, zauważa Siemek, nie jest „j e d y n y m” stanowiskiem możliwym dla myślenia na epistemologicznym poziomie teorii, tak samo jak nie jest j e d y n y m historycznie rzeczywistym⁷³.

W swej głównej pracy filozof zarysował krótko genealogię *idei transcendentalizmu*, którą zdefiniował jako dojrzewanie i komplikowanie się zarazem aż do antynomii „kryptoproblematyki wiedzy” w epistemicznym polu teoretycznym, w którym, jak pisał, nie da się jej jeszcze adekwatnie sformułować ze względu na strukturalne ograniczenia tej przestrzeni⁷⁴. Odwołał się tu wprost do wprowadzonej przez Bronisława Baczkę kategorii *kryptoproblemu*⁷⁵, którą uznał za jedno z najbardziej funkcjonalnych narzędzi analiz historycznofilozoficznych, jakie wypracował marksizm. Kryptoproblemy — akcentował za Baczką — nie są kwestiami pozornymi, lecz rzeczywistymi. Ich specyfiką jest jednak to, że występują w „postaci teoretycznie nieadekwatnej”, przy czym owa nieadekwatność ma charakter obiektywny, czyli „bierze się nie z błędów lub niedostatków myślenia, lecz wypływa ze strukturalnych warunków rzeczywistości teoretycznej, w ramach której myś-

⁷³ M. SIEMEK: *Idea transcendentalizmu...*, s. 82.

⁷⁴ Ibidem, s. 21–39.

⁷⁵ Ibidem, s. 23–24.

lenie to funkcjonuje”⁷⁶. Owe przekształcenia kryptoproblematyki wiedzy układają się w drogę, którą inicjowały pierwsze sformułowania problemu wiedzy w filozofii Kartezjusza, Spinozy i Leibniza w postaci pytania o stosunek między poznaniem a rzeczywistością („zagadka zgodności” porządku myślenia z porządkiem bytu). Pytanie to wiązało problem poznania ze sporami wokół pojęcia substancji. Dokonana tu „substancjalizacja” porządku poznawczego, czy też „metafizyczna interpretacja poznania”, świadczy, zdaniem uczzonego, że już w tym czasie i na tym poziomie ujawniło się ontologiczne nastawienie do problemu wiedzy i że odsłoniło ono horyzont dla tej problematyki pierwotny. Istotę owego nastawienia wyrażało napięcie obecne w myśleniu, które chce ująć całą relację epistemiczną, lecz nie może tego dokonać, bo samo w tej relacji jest uwięzione⁷⁷.

Autonomizację problematyki wiedzy, a zwłaszcza uniezależnianie jej od metafizyki, stymuluje jednak fenomen nowożytnego teoretyczno-eksperymentalnego przyrodoznawstwa. Dzięki niemu z metafizycznego racjonalizmu systemów filozofii XVII wieku wyłania się *stricte* teoriopoznawczy racjonalizm oświecenia, a filozoficzna problematyka wiedzy staje się „właściwą problematyką »teoriopoznawczą«”⁷⁸. Destrukcji ulega w nim teza o substancjalności myślenia (dokonuje się ona w nurcie racjonalistycznej filozofii oświecenia niemieckiego — przedkrytyczny Kant, Crusius, Lambert) i intelligibilności bytu (krytyka pojęcia substancji oraz przyczynowości w angielskim empiryzmie — Berkeley, Hume i inni). W tradycji empirystycznej też, powiada Siemek, teoria poznania osiąga kres: „byt” i „wiedza” rozchodzą się definitywnie, a „zautonomizowana refleksja »teoriopoznawcza« unicestwia samą podstawę możliwości poznania [...] rozumianego jako powszechna i obiektywnie ważna w i e d z a - o - r z e c z y w i s t o ś c i, oparta na fundamencie ontologicznego stosunku między przedmiotem a podmiotem”⁷⁹. Całkowita separacja „czystego” poznania od „czystego” przedmiotu skutkuje tym, że poznanie nie jest w stanie zrozumieć siebie samego jako poznania, ponieważ w horyzoncie

⁷⁶ Ibidem, s. 24. Zob. także B. BACZKO: *Kryptoproblemy i historyzm*. W: IDEM: *Człowiek i światopoglądy*. Warszawa 1965, s. 373 i nast.

⁷⁷ M. SIEMEK: *Idea transcendentalizmu...*, s. 25. Myślenie może ująć relację epistemiczną — wiedzy do bytu — „tylko jako ostatecznie sprowadzalną do j e d - n e g o z j e j c z ł o n ó w (mianowicie do »bytu« pojętego substancjalnie, czyli na sposób przedmiotowy) — dzięki czemu ontologiczna intencja urzeczywistnia się w postaci m e t a f i z y k i”.

⁷⁸ Ibidem, s. 26.

⁷⁹ Ibidem, s. 32.

strukturalnych ograniczeń epistemicznych niezdolne jest do „poprawnej samoidentyfikacji”. Paradoks polega na tym, że obecności „teorii poznania” towarzyszy, zdaniem uczonego, „teoretyczna nieobecność” jej właściwego przedmiotu, czyli problemu *wiedzy* w istotnym filozoficznie sensie; więcej, brak tu „teoretycznej możliwości” pojawienia się tego przedmiotu⁸⁰. Z tego względu teoria poznania XVIII wieku pogrąża się w kryzysie teoretycznym — jej refleksja nie jest w stanie zrozumieć i opisać *episteme*, okazuje się bezsilna wobec problemu możliwości poznania, a przede wszystkim wobec „niewątpliwego f a k t u teoretycznego, jakim jest [...] nauka, czyli istniejące już p o z n a n i e r z e c z y w s t e”⁸¹. Sprawę dodatkowo komplikuje fakt, że dokonana przez racjonalizm i empiryzm zbieżna krytyka władz poznawczych — rozumu i doświadczenia — doprowadziła do wniosku (przed którym nie cofnęli się Hume i przedkrytyczny Kant), że nauka jako prawdziwe poznanie rzeczywistości „jest czymś teoretycznie niemożliwym”.

Wszystko to, a zwłaszcza niemożność wyjaśnienia fenomenu nauki, prowadzi w filozofii XVIII wieku do stanu „epistemologicznego chaosu”, który staje się bezpośrednią przesłanką, teoretyczną i historyczną, „rewolucji kantowskiej”. W przekonaniu Siemka jest to rzeczywiście rewolucja. Kant bowiem, jego zdaniem, jako pierwszy uświadomił sobie, „że jest to strukturalny kryzys myślenia operującego w epistemicznym polu teorii i że jego przezwyciężenie musi być równoznaczne z radykalnym wyjściem poza samo to pole jako całość”⁸².

Idea transcendentalizmu i dzieje filozofii pokantowskiej

Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta... — jako *dialektyczne* studium historyczno-filozoficzne — opisywała szczegółowo ów przełomowy w dziejach filozofii nowożytnej moment — prezentowała sens, rodzaj i zasięg strukturalnych przeobrażeń problematyki wiedzy pod wpływem tytułowej *idei*, przeobrażeń, których sedno najlepiej oddawała *różnica epistemologiczna* i wynikająca z niej koncepcja filozofii jako badania tego, co epistemiczne, z perspektywy epistemologicznej. Przełom ten — tak jak rozumiał go Siemek — w ogólnym zarysie został tu już zaprezentowany i ujęty

⁸⁰ Ibidem, s. 34.

⁸¹ Ibidem, s. 34–35.

⁸² Ibidem, s. 38.

jako idea przewodnia koncepcji dziejów filozofii nowożytnej, którą uczony zaproponował. Uznać ją można za rodzaj „centralnej intuicji” w bergsonowskim sensie, którą kierował się Siemek, dążąc do zrozumienia sensu dziejów filozoficznej nowożytności, filozofii współczesnej i najnowszej. Idea transcendentalizmu rzuca tu bowiem światło nie tylko wstecz, na swą genealogię, lecz także w przód – pozwala zrozumieć rozwój teorii w obszarze filozofii historycznie, ale przede wszystkim teoretycznie pokantowskiej. Przyjrzyjmy się pokrótce kilku elementom tej wizji, w której ramach marksizm, z oczywistych względów, był traktowany szczególnie, już choćby w tym sensie, że zdefiniował go Siemek – jak wcześniej Kołakowski – jako stanowisko w pełnym tego słowa znaczeniu pokantowskie w sensie teoretycznym.

Otóż tak jak Kant jest twórcą transcendentalizmu jako stanowiska filozoficznego, tak Fichte jest dla Siemka pierwszym i historycznie najważniejszym eksponentem przekształceń teoretycznych, które idea ta generuje – pierwszym w sensie teoretycznym filozofem pokantowskim, rozpoznającym i rozwijającym problematykę filozofii Kanta we właściwej jej sferze teoretycznej. Jego teoria wiedzy odtwarza zatem adekwatnie poziom refleksji transcendentalnej, rozbijając jednocześnie – twierdził uczony – „teoriopoznawczą” płaszczyznę pierwszych sporów o Kanta⁸³. Sprawą przy tym, jak się zdaje, ważną – mającą wymiar wartościujący w tym sensie, że pozwala krytycznie spojrzeć na filozofię historycznie pokantowską i ocenić jej wartość teoretyczną – jest sygnalizowana już kwestia równoległego do zmian wewnątrzteoretycznych przekształcenia się rozumienia samej filozofii. Po Kancie i wraz z Fichtem filozofia staje się czymś innym, niż była dotychczas – staje się wysiłkiem rozumienia całości świata „doświadczenia» podmiotowo-przedmiotowego”, „ontologią świata *episteme*”, czyli „ogólną »teorią wiedzy«”⁸⁴. Przy czym ta pierwsza, w pełni świadoma filozofia poziomu epistemologicznego, ma dwa kręgi tematyczne. „Teoria wiedzy” – po pierwsze – jest teorią samej formy epistemicznej, która stanowi warunek konstytucji świata przedmiotowo-podmiotowego, jest teorią „źródłowej formy wszelkiego doświadczenia

⁸³ Ibidem, s. 97. Czytamy tu: „Epistemiczny problem poznania – jego źródeł, metod, »władz«, »elementów« itp. – przybiera już nieodwołalnie epistemologiczną postać problemu wiedzy jako takiej: tzn. jako pierwotnej, absolutnej formy znaczeniowoczej, w której sam świat poznawczego »doświadczenia« podmiotowo-przedmiotowego, wzięty jako strukturalna całość, ma dopiero rzeczywistą podstawę swego sensu i swego bytowania”. Zob. także ibidem, s. 252–269.

⁸⁴ Ibidem, s. 97.

i wszelkiego doświadczanego w nim świata”. Fichte kontynuuje tu w istocie Kantowskie analizy struktury i ontologicznego statusu sfery doświadczenia⁸⁵. Po drugie, *Wissenschaftslehre*, jako teoria epistemologiczna, jest teorią samej siebie — *metaepistemologią*⁸⁶. „Poddając refleksji — pisał Siemek — i uświadamiając rzeczywisty sens kantowskiego transcendentalizmu jako pewnej operacji wiedzytwórczej — a więc »krytykując Krytykę«, czyli wyraźnie problematyzując ową przez samego Kanta jeszcze milczeniem pominiętą kwestię stosunku między przedmiotem »krytyki« a jej podmiotem, rozumem »krytykowanym« a »krytykującym« — filozofia Fichtego od początku wkracza na obszar nowego typu pytań, które ogólnie można określić jako *metafilozoficzne*”⁸⁷.

Ponadto, zdaniem Siemka, podczas gdy Kant zajmuje w filozofii stanowisko epistemologiczne, dopiero Fichteańska „teoria wiedzy” jest we właściwym — „obiektywnym”, czyli wewnątrzteoretycznym — sensie epistemologiczną filozofią⁸⁸. Czytelniej niż filozofia krytyczna Kanta ujawnia ona ontologiczny sens i charakter filozoficznej problematyki wiedzy. Epistemologia przybiera w ujęciu Fichtego kształt „transcendentalnej ontologii świata empirycznego, w której problem »poznania« jest nierozzerwalnie sprzężony z problemem pierwotnych form konstytucji i rozumienia samego »bytu«”⁸⁹.

W horyzoncie myślowym różnicy epistemologicznej powstaje, dalej, zdaniem Siemka, Hegłowska teoria spekulatywnej wiedzy absolutnej⁹⁰. Koncepcję różnicy epistemologicznej w odniesieniu do Hegla wiąże on z tezą o jedności i tożsamości podmiotu i przedmiotu, jedności, która tworzy, w przekonaniu Siemka, epistemologiczną strukturę Hegłowskiego „Pojęcia”. „Chodzi tu — pisał — o tę samą »tożsamość tożsamości i nietożsamości«, którą Hegel już w swej pierwszej publikacji, tj. w rozprawie *O różnicy między systemami filozofii Fichtego i Schellinga* z roku 1801, uczynił centralnym punktem całej swojej koncepcji filozoficznej, a którą Herbert Schnädelbach ostatnio w nader przekonujący sposób przedstawił jako »spekulatywną figurę podstawową« całej filozofii Hegla”⁹¹. „Spekulatywna figura podstawowa” wyraża zatem,

⁸⁵ Ibidem.

⁸⁶ Ibidem, s. 99–100.

⁸⁷ Ibidem, s. 100–101.

⁸⁸ Ibidem, s. 306.

⁸⁹ Ibidem, s. 307.

⁹⁰ M. SIEMEK: *Hegel...*, s. 73–84.

⁹¹ Ibidem, s. 81–82; Por. H. SCHNÄDELBACH: *Hegel. Wprowadzenie*. Tłum. A.J. NORAS. Warszawa 2006, s. 11–14.

zdaniem Siemka, różnicę epistemologiczną: ujmuje relację *podmiot – przedmiot* jako dynamiczną całość, a tym samym przekracza (pozornie tylko niespodziewanie w kierunku wskazanym przez Fichtego – pisze Siemek) wszelkie formy *epistemicznych* filozofii podmiotu (świadości). Innymi słowy, Hegłowska dialektyka staje się filozoficzną epistemologią, gdy odrzuca założenie przeciwieństwa podmiotu i przedmiotu jako samo przez się oczywistego, gdy („wytworzone dzięki wmyśleniu się w różnicę epistemologiczną”) stanowisko „spekulatywne” umożliwia i wytwarza samą relację epistemiczną wejrzeniem w „absolutny» byt wiedzy”. W innym miejscu pisał Siemek, że Hegel osiągnął poziom analiz epistemologicznych, przedstawiając *a priori* Kanta „nie jako zastaną i trwałą s t r u k t u r ę [...] form sensowności, lecz jako p r o c e s ich samowytwarzania się w [...] kulturotwórczej pracy ducha”. Autor *Fenomenologii...* ukazał, zdaniem Siemka, ten proces za pomocą dialektyki, która odsłaniała wzajemne oddziaływanie świadomości i jej przedmiotu – oddziaływanie niedostępne tej świadomości bezpośrednio⁹².

Na epistemologicznym poziomie teorii, a zatem w filozoficznej awangardzie filozofii pokantowskiej, umieścił Siemek także marksizm. Sprawie tej poświęcił kilka tekstów⁹³, między innymi szkic *Materializm historyczny jako filozofia marksizmu*. Przede wszystkim zdystansował się tu filozof wobec ortodoksyjnej wykładni marksizmu opartej na naturalistyczno-materialistycznej metafizyce, wykładni legitymizowanej przez myśl późnego Engelsa. Z punktu widzenia teorii, stwierdzał, jest to koncepcja zarówno przedmarksowska, jak i przedkantowska, niemająca nic wspólnego z myśleniem dialektycznym. Wręcz uniemożliwia ona zrozumienie myśli Marksa jako myśli filozoficznej. Właściwa filozofia marksizmu – twierdził – znajduje się u Marksa, a nie późnego Engelsa, i to w pismach Marksa dojrzałego, a nie w młodzieńczych *Rękopisach...* Dialektyczna filozofia Marksowska pokrywa się z teorią materializmu historycznego – jest ontologią bytu społecznego – i została, zdaniem Siemka, wyartykułowana przez Marksa w *Kapitale*. Dzieło to jest zaś – zgodnie ze swym podtytułem – krytyką ekonomii politycznej, to znaczy nie jakimś ulepszeniem zastanych teorii ekonomicznych, które poprawia błędy lub uzupełnia braki, lecz wyrazem radykalnego dystansu wobec samej ekonomii jako

⁹² M. SIEMEK: *Myśl drugiej połowy XX wieku*. W: IDEM: *Filozofia...*, s. 45.

⁹³ Zob. np.: M. SIEMEK: *Marksizm a tradycja hermeneutyczna*. W: IDEM: *Filozofia...*, s. 76–103, zwłaszcza s. 81–83; IDEM: *Materializm historyczny jako filozofia marksizmu*. W: IDEM: *Filozofia...*, s. 104–136; IDEM: *Dialektyczna epistemologia Lukácsa*. W: IDEM: *Filozofia...*, s. 137–173.

takiej – jej problematyki, metody i badanego przez nią obszaru przedmiotowości. *Kapitał* – przekonywał Siemek – to nie dzieło z zakresu ekonomii politycznej. Refleksja krytyczna operuje tu na innym poziomie teoretycznym niż krytykowana przez nią wykładnia ekonomii. „Tę różnicę poziomów – pisał – można w skrótowny sposób wyrazić w ten sposób, że powiemy, iż w stosunku do całej ekonomicznej *episteme* – czyli tego, co bezpośrednio głosi ekonomia polityczna jako nauka – myślenie Marksowskie nie jest epistemiczne, lecz epistemologiczne”⁹⁴. Marks – innymi słowy – osiąga poziom epistemologiczny, przekształcając czysto filozoficzną dialektykę Hegla w krytykę ekonomii politycznej. Ujawnia zaś ona ukrytą pierwotność społecznienia, które warunkuje wszelkie historycznie zmienne formy świadomości zbiorowej. Materializm historyczny to filozoficzna teoria społecznienia; ale jest on także „wzorcowym instrumentem epistemologicznej analizy związków, jakie występują między rozmaitymi przejawami społecznie uroczowanej świadomości epistemicznej a ich przedmiotową podstawą: zespołem nieprzejrzystych dla samej tej świadomości konfliktów i napięć, w jakich życie społeczeństwa organizuje się wzdłuż podstawowych osi antagonizmu klasowego”⁹⁵.

W epistemologicznym polu teorii – wskażę już tylko inne jego obszary – sytuował się Nietzsche jako krytyk filozofii, moralności i kultury wytworzonej w czasach nowożytnych przez chrześcijańsko-mieszczkański świat. Fichte, Hegel, Marks oraz Nietzsche to, zdaniem Siemka, pierwsi epistemologowie. W XX wieku na poziomie epistemologicznym prowadzi swe fenomenologiczne badania Husserl, który dzięki redukcji zawiesza cały obszar pola epistemicznego, wskutek czego, wedle Siemka, odsłaniają się „niejawne przesłanki” tego, co epistemiczne. Dalej, i analogicznie, XX-wieczny marksizm – Lukács, Gramsci, Althusser, teoria krytyczna szkoły frankfurckiej⁹⁶ – ujawnia rozmaite (historyczne, ekonomiczne, polityczne, społeczne) problemy sfery epistemicznej. Również u Freuda, w nurcie psychoanalizy i w psychologii postaci – jak w marksizmie – ujawnia się, zdaniem Siemka, ta sama demaskatorska intencja. Wreszcie, tradycja hermeneutyczna,

⁹⁴ M. SIEMEK: *Materializm historyczny...*, s. 108.

⁹⁵ M. SIEMEK: *Myśl...*, s. 46.

⁹⁶ Zob.: M. SIEMEK: *Rozum między światłem i cieniem oświecenia*. W: M. HORKHEIMER, T.W. ADORNO: *Dialektyka oświecenia*. Tłum. M. ŁUKASIEWICZ. Warszawa 1994, s. 287–288 (tekst stanowi postłowie do polskiego wydania *Dialektyki...*); M. SIEMEK: *Wczesny romantyzm późnej nowoczesności*. W: T.W. ADORNO: *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*. Tłum. M. ŁUKASIEWICZ. Kraków 2009, s. 363–364 (tekst stanowi postłowie książki Adorna).

Heidegger, strukturalizm, archeologia wiedzy Foucaulta i dekonstruktywizm Derridy wyznaczają, w jego opinii, kolejne odsłony epistemologicznej myśli XX wieku. Prezentowała ją przygotowana przez filozofa słynna antologia: *Drogi współczesnej filozofii*, wydana w 1978 roku, będąca w istocie nie tyle panoramą dążeń filozofów minionego stulecia, ile projektującą ich wizją, za którą widzieć trzeba filozoficzne założenia — całą w istocie koncepcję filozofii nowożytnej — te same, które stanęły za Siemkową interpretacją dziejów nowożytnej problematyki wiedzy.

Uwagi końcowe

Milan Kundera, podejmując w *Zdradzonych testamentach* wielowątkową refleksję nad sztuką powieści, rozważał między innymi problem współlistnienia w konkretnym dziele, ale i w powieści jako gatunku, wielu czasów historycznych. Sprawa ta okazuje się dla Kundery jednym z kluczy do zrozumienia tożsamości pisarza, co widać, gdy sam podejmuje analizę własnej twórczości pod tym właśnie kątem. Jako pisarz, zadeklarował przy tym swą przynależność do „historii powieści”, nie ukrywając niechęci do „historii ludzkości” („historii właściwej”, jak pisał), w którą zanurzeni byli, jak w *Żarcie*, bohaterowie jego książek. Nie ma w tym, twierdził, niespójności, bo historia ludzkości i historia powieści (a w zasadzie każdej sztuki) są czymś odmiennym. Ta druga jest czymś osobistym. Osobistym w tym znaczeniu, że sens, który spaja w całość to, co powstaje w tej historii w ciągu wieków, jest zawsze określany przez konkretnego człowieka. Jeśli historia powieści potrzebuje jednego, wspólnego, czyli bezosobowego, sensu, by stanowić jedność, to, zdaniem Kundery, taki „wspólny sens” pozostaje zawsze osobistym projektem, jako że „podczas biegu dziejów koncept tej czy innej sztuki (czym jest powieść?) oraz sens jej ewolucji (skąd przychodzi i dokąd zmierza?) są nieustannie definiowane, definiowane wciąż na nowo przez każdego artystę, przez każde nowe dzieło”⁹⁷. Historia powieści w związku z tym ma sama sens pod warunkiem, że poszukuje sensu historycznej ewolucji gatunku (wewnętrznej logiki historii powieści), a owo poszukiwanie — pisał — jest jego wiecznym stwarzaniem, które ruchem

⁹⁷ Zob. M. KUNDERA: *Zdradzone testamenty. Esej*. Tłum. M. BIENČZYK. Warszawa 1996, s. 20.

wstecz obejmuje przeszłość. O tym zaś, że nie ma w tych poszukiwaniach całkowitej dowolności, świadczy fakt, że pisarze odnajdują w twórczości innych podobne odczytanie przeszłości literatury. Historia powieści jest zatem, zdaniem Kundery, czymś nieustannie stwarzanym i zakładanym w twórczości pisarzy: „Według mnie — pisał — wielkie dzieła mogą się narodzić jedynie w historii ich sztuki i poprzez *uczestnictwo* w tej historii. Jedynie wewnątrz historii uchwycić można, co jest nowe, a co się powtarza, co jest odkryciem, a co jest naśladownictwem, inaczej mówiąc, jedynie wewnątrz historii dzieło może istnieć jako *wartość*, którą można dostrzegać i oceniać. Nie ma więc, jak mi się wydaje, niczego dla sztuki strasznieszego niż upadek poza swą historię, gdyż jest to upadek w chaos, gdzie wartości estetyczne nie są już dostrzegalne”⁹⁸. Te same przeświadczenia miał przy lekturze *Boskiej komedii* Sándor Márai⁹⁹.

Wydaje się, że przemyślenia Kundery w interesujący i znamienity zarazem sposób korespondują z poglądami Marka Siemka na temat filozofii i możliwych ujęć jej dziejów, potwierdzając przy tym jego tezę o konieczności ujmowania filozofii jako integralnej części kultury. Filozofia, mimo iż zajmuje, jego zdaniem, wyróżnioną w kulturze pozycję, dzieli z innymi jej przejawami to samo nieprzekraczalne uwikłanie w historię i tę samą „antynomię historycznego dyskursu”, która każe zawsze tylko wewnątrz owej ciągle przekształcającej się całości, jaką jest historia, szukać sensu wszelkich kulturowych zjawisk. Pamiętać przy tym trzeba, że dla Siemka w kulturze nie ma „dyskursów absolutnych”, są tylko „dyskursy historyczne”, które przesłania nieraz znane dobrze zjawisko mistyfikującego „zacierania śladów historyczności”. Rola filozofii — a co za tym idzie, jej szczególna pozycja — polega na krytycznym uświadamianiu tego stanu rzeczy. Nie rozwiązuje antynomii ani nie zastępuje mistyfikacji historycznego dyskursu kultury nowymi rozwiązaniami, lecz wciąż ponawia — w nowych okolicznościach i kontekstach — próbę ich pełnego zrozumienia. Filozofia, co także ją wyróżnia, wypracowała nieobecne w innych obszarach kultury procedury pogłębionej autorefleksji, które każą porzucić przekonanie, że istnieje jakaś obiektywna i ponadczasowa

⁹⁸ Ibidem, s. 21–22.

⁹⁹ Zob. S. MÁRAI: *Dziennik*. Tłum. T. WOROWSKA. Warszawa 2004, s. 476. Márai pisze: „Każdej nocy kilka linijek z arcydzieła Dantego-Babitsa [M. Babits — tłumacz *Boskiej Komedii* na węgierski — M.T.]. Nocne lektury ze szczególną iskrą oświełają się wzajemnie. Wergiliusz odwraca się ku Homerowi, potem prowadzi pod rękę Dantego... ogniwa literatury światowej łączą się ze sobą, pomiędzy utworami istnieje organiczna współzależność”.

wa „esencja Filozofii” i odpowiadająca jej jedna, „rzeczywista historia” tej dyscypliny. „Raczej – przywołajmy raz jeszcze współbrzmiały z przemyśleniami Kundery, a przede wszystkim Leszka Kołakowskiego, szkic Siemka *O przedmiocie filozofii* – piszemy tu za każdym razem na nowo naszą historię, konstruując jedność przeszłości i jej wewnętrzny porządek wokół naszego własnego projektu”¹⁰⁰.

Mimo antyheglowskiego wydzwiku tej konstatacji – jeśli brać ją w oderwaniu od szerszego tła – sposób rozumienia dziejów filozofii, który zaproponował Siemek ma, jak się zdaje, wiele elementów wspólnych z podejściem autora *Fenomenologii ducha* i nie przypadkiem Andrzej Walicki dostrzegł w Siemku „godnego reprezentanta” heglizującej szkoły tak zwanego „zachodniego marksizmu” w poodwilżowej Polsce¹⁰¹. Obaj przekonani są o jedności filozofii i dziejów filozofii. Jest to jedność rozwijającej się filozoficznej teorii, jedność uchwytna dla Siemka przez projekt – pewnie jeden z wielu możliwych – nałożony, by tak rzec, na historyczność teoriiotwórczych procesów. Historyczności tej nie można mylić – przestrzegał przed tym oczywiście także Hegel – z historycznością tworzących teorię teoretyków. Dla obu badanie tej drugiej i rekonstruowanie na jej podstawie dziejów filozofii skutkuje niewiele znaczącą z filozoficznego punktu widzenia „erudycyjno-przyczynkarską doksografią”. Co więcej, dla autora *Idei transcendentalizmu u Fichtego i Kanta...* klucz do rzetelnego pisania historii filozofów czy też historii filozoficznej literatury stanowi właśnie studium dziejów teorii.

Jeśli jednak obraz dziejów teorii każdorazowo jest projektem tylko, znaczy to, zdaniem Siemka, i tu kolejna paralela z Heglem, że nie da się bezzałożeniowo filozoficznej przeszłości odtworzyć, że – innymi słowy – przynajmniej kontur tego obrazu określić musi filozoficzna idea przewodnia, która nadaje historiografii w pełnym tego słowa znaczeniu filozoficzny charakter. Przekonanie to pozwala, jak się zdaje, lepiej zrozumieć historyczno-filozoficzne poszukiwania uczonego w latach siedemdziesiątych. Otóż w projekcie Siemka ową ideą przewodnią był Kantowski transcendentalizm, ujęty jako rzeczywisty przełom w rozwoju filozoficznej teorii czasów nowożytnych, którego charakter zinterpretował uczony w koncepcji *różnicy epistemologicznej*, różnicy poziomów teoretycznych – epistemicznego i epistemologicznego – na których sta-

¹⁰⁰ Zob.: M. SIEMEK: *O przedmiocie...*, s. 8–9; L. KOŁAKOWSKI: *Rozumienie...*, s. 237–238.

¹⁰¹ Zob. A. WALICKI: *Filozofia marksistowska...*, s. 270.

wia się i rozważa problem wiedzy. Przełom ten ma swój aspekt i wymiar zarazem *stricte* historyczny, jak i teoretyczny, przy czym drugi pozwala na właściwe rozumienie pierwszego. Można bowiem z punktu widzenia historyczności teorii być dziś jeszcze filozofem „przedkantowskim”, nie dostrzegać zatem faktu, że w nowym polu teoretycznym, w nowym kręgu pytań, który pole to wyznacza, sama filozofia już dawno radykalnie zmieniła swoją koncepcję.

Narzuca się jednak pytanie o cel, czy też funkcję, takiej *filozoficznej* prezentacji dziejów filozofii. Otóż wydaje się, że przedstawione tu, od strony strukturalnej przede wszystkim, odczytanie sensu dziejów filozofii nowożytnej, a zwłaszcza filozofii XIX i XX wieku, zinterpretować można jako dążenie autora *Idei transcendentalizmu*... do zrozumienia bądź też określenia własnej filozoficznej tożsamości. Buduje ją filozof przez spojrzenie wstecz, przez odnalezienie się, rzec by można, wewnątrz historyczności teorii, wewnątrz procesu, w którym on sam jako filozof marksista uczestniczy. Jeśli – na prawach hipotezy – przystać na takie wyjaśnienie, to ujawnia się w ten sposób jeszcze jeden heglowski rys prezentowanej rekonstrukcji. Jak zauważył Karol Bal, dla Hegła dzieje filozofii były niczym innym jak chronologiczną artykulacją głównych kategorii *Logiki*. Jego *Wykłady z historii filozofii* zatem traktować można jako historyczne potwierdzenie systemu¹⁰². Analogiczne podejście odnajdujemy w księdze *A Metafizyki* Arystotelesa, gdzie Stagiryta podejmuje próbę odczytania logiki rozwoju filozoficznej problematyki (teorii) tak, jak kształtowała się ona od Talesa do Platona, i teoretycznego samookreślenia się w jej kontekście. W tym też sensie była ona dla Gilsona „prawdziwie filozoficzną historią filozofii” – doskonałym przykładem, jak *filozoficzne* studium dziejów filozofii uprawiać¹⁰³. Wydaje się, że przedstawione badania Siemka wpisują się w ten nurt historycznych poszukiwań filozofów.

Zaskakujące rozmachem i odwagą zinterpretowanie źródłowego marksizmu jako filozofii epistemologicznej skłania też do odniesienia tej koncepcji do ówczesnego *status quo* filozofii marksistowskiej w Polsce. Otóż, omawiając książkę Stanisława Rainki *Świadomość i historia. Studia nad społeczną rolą świadomości*

¹⁰² Zob. K. BAL: *Hegłowskie wartościowanie epok historycznych. Na przykładzie Średniowiecza i Renesansu*. W: *Wartości i wartościowania w historii filozofii. Materiały z ogólnopolskiej konferencji naukowej Karpacz 1987*. Red. K. BAL, Z. CZARNECKI. Wrocław 1991, s. 195.

¹⁰³ Zob. É. GILSON: *Jedność doświadczenia filozoficznego*. Tłum. Z. WRZESZCZ. Warszawa 1968, s. 5.

(1978), wyraził Siemek pogląd, że lata siedemdziesiąte nie były okresem wzlotów polskiego marksizmu¹⁰⁴. Stwierdzał „niedowład teorii”, „średniość” i „pogodny eklektyzm”, który zaczął przybierać, jego zdaniem, niepokojące rozmiary. Swoistym wyznacznikiem poziomu dezaprobaty istniejącego stanu rzeczy było przywołanie przestrogi „katolika” Gilsona, że „pobożność nie zastąpi uczoności”. Na tle tak zdefiniowanej sytuacji dokonania Siemka trzeba uznać za imponujące i w pełnym tego słowa znaczeniu rewizjonistyczne wyjście poza obowiązujący standard, wyjście otwierające przed marksizmem istotnie nowe horyzonty teoretyczne oraz możliwości badawcze. Jak pisał Andrzej Walicki w przywoływanych wspomnieniach, „porażka politycznego rewizjonizmu nie była porażką rewizjonizmu filozoficznego, [...] wszyscy niemal akademicy marksiści — dodawał — stali się w tej czy innej mierze »rewizjonistami«”¹⁰⁵. W przypadku Siemka jednak była to kontynuacja szczególnie nie tylko przez wzgląd na rangę dokonań, lecz także w tym sensie, że zaproponowaną przez filozofa interpretację nurtu (umieszczenie go w polu epistemologicznym) wyprowadzić można wprost z rewizjonistycznych tendencji w polskim marksizmie drugiej połowy lat pięćdziesiątych, o których pisał Walicki, przywołując rozprawę Leszka Kołakowskiego *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy*¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Zob. M. SIEMEK: *Sprawa teorii*. W: IDEM: *W kręgu filozofów*. Warszawa 1984, s. 333–338.

¹⁰⁵ A. WALICKI: *Filozofia marksistowska...*, s. 267.

¹⁰⁶ Zob. uwagi wstępne do niniejszego rozdziału.

Rozdział dziewiąty

Stefan Swieżawski — strona filozofii klasycznej

W drugim tomie wspomnień Stefana Swieżawskiego *W nowej rzeczywistości 1945–1965* odnaleźć można fragment, w którym przywołuje filozof trudną rozmowę, jaką odbył w Paryżu z Étien-
nem Gilsonem w lutym 1965 roku¹. Pracował wówczas intensywnie w ramach Centre National de la Recherche Scientifique nad do-
kończeniem książki *Zagadnienie historii filozofii*², swego — jak je określał w tym czasie — *opus vitae*, łącząc badania naukowe z obowiązkami świeckiego audytora II Soboru Watykańskiego. Gil-
son, główny promotor Swieżawskiego w jego staraniach o etat w CNRS-ie, poczuł się zapewne w obowiązku poinformować uczo-
nego z Polski, że instytucja ta nie jest zadowolona z jego postawy, wyrażającej się brakiem zaangażowania w realizację prac organizo-
wanych przez stronę francuską i koncentrowaniem się wyłącznie na własnej pracy badawczej. Do niej samej zaś — co było zapewne naj-
bardziej bolesne — odniósł się z ironicznym dystansem, podkre-
ślając, iż ważniejsze są konkretne historycznofilozoficzne badania niż — jak miał się wyrazić — „ogólnofilozoficzne i metodologiczne deliberacje”. Odpowiedzią na tę reprimendę, trudną do przyjęcia, bo padała z ust człowieka, wobec którego czuł Swieżawski wielki intelektualny dług wdzięczności, było stanowcze oświadczenie, że znacznie wyżej niż dalszą współpracę z CRNS-em ceni on sobie realizację własnych badań. Dodał przy tym, że pisany właśnie tom metodologiczny uważa za konieczny przede wszystkim przez

¹ Zob. S. SWIEŻAWSKI: *W nowej rzeczywistości 1945–1965*. Lublin 1991, s. 392–393.

² Zob. S. SWIEŻAWSKI: *Zagadnienie historii filozofii*. Warszawa 1966.

wzgląd na swych uczniów i współpracowników. Stanowić miał on, w jego zamysłach, czynnik integrujący to środowisko, podtrzymujący entuzjazm, niezbędny w trudnych warunkach polskich do pracy nad rozpoczętym wspólnie przed laty programem badawczym.

Rzeczywiście, nie tylko przywołany fragment wspomnień filozofa, lecz również wiele innych jego wypowiedzi dotyczących okoliczności powstawania, wydawania i recepcji *Zagadnienia...* świadczą o tym, że praca nad tym monumentalnym dziełem nie była konsekwencją potrzeby zaspokojenia próżnych ambicji teoretycznych, podążaniem, jak mogłoby się wydawać, za panującą wówczas we Francji modą intelektualną na rozważania metodologiczne w humanistyce³. Wynikała raczej ze świadomości skali i specyfiki teoretycznego przedsięwzięcia, angażującego wówczas niemal całe filozoficzne środowisko Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Płynęła także, jak się zdaje, z odczytania złożonych uwarunkowań pozateoretycznych, w które uwikłana była ówczesna filozofia w Polsce, uwarunkowań – co tu dużo mówić – raczej słabo zrozumiałych z paryskiej perspektywy. Atmosfera światopoglądowych sporów, ostrej walki ideologicznej, której areną była humanistyka polska w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, wyostrzała niewątpliwie ogląd teoretycznej rzeczywistości, sprzyjała radykalizacji własnego stanowiska, inaczej też niż w Paryżu kazała układać hierarchie celów badawczych.

Fenomen filozoficznego środowiska powstałego bezpośrednio po II wojnie światowej w instytucjonalnych ramach KUL-u doczekał się już wielostronnych monograficznych opracowań. Środowisko to miało i ma swych kronikarzy, wspominających i dokumentujących przy różnych, zazwyczaj okolicznościowych, okazjach jego dokonania⁴. Wszelako obraz całości i tego, co dla niej swoiste, jaki wyłania się z owych opracowań – szczególnie jeśli chodzi o sprawy teoretyczne – daje się wciąż uzupełnić, co zachęca, by nie tyle wyraźniej zarysowywać kontury, ile pełniej przedstawić niektóre detale. Przedsięwzięcie takie wydaje się uzasadnione również z tego względu, że wokół lubelskich filozofów więcej nagromadziło się z czasem upraszczających stereotypów oraz nieporozumień niż

³ O modzie tej pisał Leszek Kołakowski w słowie adresowanym do czytelników drugiego wydania *Świadomości religijnej i więzi kościelnej*. Zob. L. KOŁAKOWSKI: *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*. Warszawa 1997, s. 3.

⁴ Zob. przede wszystkim S. JANECZEK: *Filozofia na KUL-u. Nurty, osoby, idee*. Lublin 2001. W monografii tej odnaleźć można wiele odniesień do opracowań wcześniejszych.

rzeczowej wiedzy i zrozumienia. A przecież skupione wokół Stefana Swieżawskiego, Mieczysława A. Krapca, Jerzego Kalinowskiego, Karola Wojtyły, później także Stanisława Kamińskiego i Mariana Kurdziałka środowisko, jako jedyne bodaj pośród polskich ośrodków myśli filozoficznej drugiej połowy XX wieku zasługuje na miano szkoły filozoficznej w pełnym tego słowa znaczeniu, której analogii szukać można jedynie w zainicjowanej przez Kazimierza Twardowskiego filozoficznej szkole lwowsko-warszawskiej. Wymienionych uczonych, liczne grono ich uczniów i współpracowników łączyło bowiem nie tylko wspólne miejsce pracy, koleżeńskie kontakty, czy też wspólnota pokoleniowego doświadczenia ludzi o katolickiej formacji intelektualnej, żyjących i działających w nieprzychylnym środowisku światopoglądowej i politycznej Polski Ludowej, lecz nade wszystko jednorodność poglądów natury teoretycznej. Chodzi o diagnozę ogólnego stanu i o sposób rozumienia filozofii w połowie XX wieku, o koncepcję studium filozoficznej przeszłości, jego miejsca w całości kształcie wiedzy filozoficznej oraz o wynikającą z tych elementów – i to wydaje się sprawą najważniejszą – bliskość poglądów metodologicznych na temat przedmiotu, celów oraz perspektyw zarówno systematycznych, jak i historycznych badań na polu filozofii. Wszystko to pociągnęło za sobą świadomie przyjęty i konsekwentnie realizowany w duchu wypracowanej koncepcji metodologicznej program badawczy, przynoszący z biegiem czasu, zwłaszcza w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku, wiele znaczących, a nieraz i pionierskich naukowych dokonań.

Silne, a przede wszystkim świadome łączenie studium dziejów filozofii z systematycznym filozofowaniem stanowiło niewątpliwie jedną z cech charakterystycznych szkoły lubelskiej. Świadomość wchodzących tu w grę zależności problemowych stwierdzić można już w najwcześniejszych tekstach lublinian⁵, z czasem też przekształciła się owa samowiedza w otwarcie zgłaszany postulat *historycznej metody filozofowania*⁶, wyrażany lapidarnie w parafrazie scholastycznej formuły: *historia philosophiae ancilla philosophiae*. Teoretycznym uprawomocnieniem takiego podejścia była całościo-

⁵ Zob. np.: S. SWIEŻAWSKI: *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*. Lublin 1948, s. 12–13; *Streszczenia rozpraw doktorskich, magisterskich i seminaryjnych pisanych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim pod kierunkiem prof. dra Stefana Swieżawskiego (historia filozofii) i prof. dra Alberta Krapca OP (metafizyka), w wyborze*. Red. M. GOGACZ. Poznań 1956, s. 1–15.

⁶ S. SWIEŻAWSKI: *Zbieżność metafizyki realistycznej i historiografii*. W: *Szkice filozoficzne. Romanowi Ingardenowi w darze*. Red. Z. ŻARNECKA. Warszawa–Kra-ków 1964, s. 267–287, zwłaszcza s. 286.

wa koncepcja studium dziejów filozofii przedstawiona przez Swieżawskiego w *Zagadnieniu...* Dzieło to, wznowione w 2002 roku, jest dziś dobrze znane, a jego teoretyczną esencję wielostronnie przedstawił Stanisław Janeczek w artykule *Metodologia historii filozofii w ujęciu Stefana Swieżawskiego*⁷. Rozważania tego rozdziału nie tyle zatem mają na celu ukazanie rzeczy nowych, ile inaczej — pod kątem realizowanych celów — rozkładając akcenty w tej dobrze już rozpoznanej całości, zmierzają do wyeksponowania filozoficznych aspektów studium historycznego filozofii, którego koncepcję Swieżawski proponował. Jej kompletność i akcentowana filozoficzna intencja (zaangażowanie) skutkują tym, że przejawiają się w niej niemal wszystkie rodzaje filozoficzności historii filozofii. Po pierwsze zatem, jest to historiografia projektowana jako *służebnica* pogrążonej w kryzysie filozofii — i w tym sensie odnosić ją można do wcześniejszych, analogicznych prób zaangażowania historii filozofii w poszukiwania nowej formuły filozofowania (w tym przypadku owa nowość jest w istocie renesansem realistycznej metafizyki klasycznej, uprawianej w nurcie tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, renesansem jednak dlatego szczególnym, że będącym nową *egzystencjalną* interpretacją Tomasza z Akwinu teorii bytu). Po drugie, historiografia ta dąży w korygująco-normatywnym nastawieniu do typologicznych ujęć filozoficznej przeszłości. Po trzecie — o czym była już mowa — podporządkowuje swoje dążenia programowej realizacji celów systematycznego filozofowania (postulat *historycznej metody filozofowania*). Po czwarte wreszcie, stawia historyka przed istotnymi problemami filozoficznymi — w tym przypadku historiozoficznymi — zachęcając go do wyjścia poza studium historyczne i podjęcia *stricte* filozoficznej już refleksji nad dziejami filozofii.

W obliczu kryzysu filozofii

Warto przede wszystkim przyjrzyć się temu, co od strony teoretycznej kształtowało, inspirowało i motywowało twórców szkoły

⁷ S. JANECZEK: *Metodologia historii filozofii w ujęciu Stefana Swieżawskiego*. W: *Stefan Swieżawski. Filozofia i historia filozofii*. Red. T. KLIMSKI. Warszawa 2008, s. 23–67. Warto odnotować także obszernie omówienie poglądów Swieżawskiego na temat perspektyw uprawiania historii filozofii autorstwa P. GUTA: *Twórczość*. W: *Stefan Swieżawski. Osoba i dzieło*. Red. J. CZERKAWSKI, P. GUT. Lublin 2006, s. 81–100.

lubelskiej. Trzeba w związku z tym cofnąć się do roku 1956. Ukazuje się wówczas tekst, który potraktować można jako swoisty manifest teoretyczny grupy filozofów działających w strukturach Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Chodzi o obszerny *Wstęp* do zbiorowej pracy zatytułowanej *Streszczenia rozpraw doktorskich, magisterskich i seminaryjnych pisanych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim pod kierunkiem prof. dra Stefana Swieżawskiego (historia filozofii) i prof. dra Alberta Krapca OP (metafizyka), w wyborze*⁸. Jego autorzy od samego początku podkreślali ścisłą więź łączącą filozofię i studium jej dziejów. Wskazywali, że w tym zakresie ich teoretyczno-metodologiczną świadomość kształtowały prace Gilsona, historyka filozofii i filozofa w jednej osobie, który znaczenie związku obu dyscyplin silnie podkreślał. Pisali też o jednej szkole, w której ramach działały dwa oddziały: filozoficzny i historycznofilozoficzny, a także o tym, że to w toku działalności seminariów historii filozofii i metafizyki w latach 1948–1956 wykrystalizowały się poglądy szkoły na temat charakteru i programu studium metafizyki oraz historii filozofii, nawiązujące do owego Gilsonowskiego postulatu⁹.

W rozważaniach autorów *Wstępu* na cztery sprawy trzeba w związku z tym zwrócić uwagę. Po pierwsze, osnową wypowiedzi obu uczonych była diagnoza stanu filozofii w połowie XX wieku. Zgadzała się obaj co do tego, że jest ona pogrążona w najdłuższym w swej historii kryzysie¹⁰. Stanowi on realne wyzwanie dla filozofujących – pisze się we *Wstępie* o potrzebie wyprowadzenia z zapaści „królowej nauk”, wskazuje także najwłaściwszą drogę realizacji tego przedsięwzięcia. Otóż kryzys filozofii zdefiniowany został jako trwający od czasów Kanta kryzys metafizyki. Jego specyfiką jest to, że, jak nigdy wcześniej, metafizyka stała się przedmiotem wręcz „organizowanych i systematycznie przeprowadza-

⁸ Zob. przypis 4. Niezwykłą historię tej publikacji – inicjatywy jej powstania, zawiłości procesu wydawniczego w realiach Polski Ludowej sprzed października 1956 roku – opisuje S. SWIEŻAWSKI w swoich wspomnieniach: *W nowej rzeczywistości...*, s. 233–262.

⁹ Zob. *Streszczenia...*, s. 1–2.

¹⁰ Wcześniej kryzysową diagnozę stanu filozofii, a przede wszystkim metafizyki, rozwinął szeroko SWIEŻAWSKI w wykładzie inauguracyjnym na otwarcie Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej KUL, 10 listopada 1946 roku: *Filozofia chrześcijańska wobec kryzysu metafizyki*. W: IDEM: *Prawda i tajemnica. Pisma filozoficzne*. Warszawa 2007, s. 40–54, oraz w pracy: *Byt...* – zob. rozdział pierwszy: *Kryzys metafizyki*, s. 9–30. Kryzys filozofii (metafizyki) w kontekście kryzysu kultury, którego namacalną konsekwencją była II wojna światowa, rozważał Swieżawski w szkicu *Logos i ethos*. W: IDEM: *Rozum i tajemnica*. Kraków 1960, s. 50–66.

nych ataków”, zmierzających do wykazania absurdalności jej wyników. Przyczyny tego stanu rzeczy upatrywano przede wszystkim w błędnym rozumieniu przedmiotu metafizyki. Oto bowiem dominujący w czasach nowożytnych *metafizyczny esencjalizm* oderwał *byt* jako przedmiot metafizycznego poznania od konkretności i określił go – jak powiadano – na trzecim stopniu abstrakcji, na którym dochodzi się do pojęcia *bytu* oderwanego od konkretnej rzeczywistości i pozbawionego właściwości. Jako najbardziej jaskrawy, a zarazem najbardziej znamieny przykład tej tendencji wskazali autorzy *Wstępu* oczywiście filozofię Hegla. Atoli reakcją na aporie esencjalizmu stał się pozytywizm głoszący, że nie istnieje żaden metafizyczny świat, a to, co rzeczywiste, badają skutecznie nauki szczegółowe, filozofia zaś może, co najwyżej, zapewnić uogólniającą syntezę ich dokonań. Otóż dominacja skrajnych stanowisk w sporze o przedmiot filozofii (metafizyki) – twierdzili – doprowadziła do systematycznie pogłębiającego się kryzysu zaufania do filozofii, a w efekcie – do jej zanegowania¹¹.

Po drugie, trzymając się konsekwentnie klasycznego poglądu o pierwszeństwie i podstawowym znaczeniu metafizyki pośród innych dyscyplin filozoficznych, Krąpiec i Swieżawski uważali, że naprawa filozofii powinna pójść drogą rewitalizacji realistycznie zorientowanej refleksji nad rzeczywistością. Receptą na kryzys stała się dla nich filozofia Tomasza z Akwinu (zapoznana i niezrozumiana). Determinuje ona przedmiot filozofii, ich zdaniem, właściwie – nie „na jakimś »trzecim stopniu abstrakcji«,” jako rzekomą „metafizyczną rzeczywistość”, która *de facto* nie istnieje, lecz ujmuje go (od strony materialnej) jako „rzeczywistość bytów konkretnych, jednostkowych, istniejących samych w sobie”¹². Uznali też za niewątpliwą zasługę Gilsonego – mistrza szkoły – że w sytuacji zagubienia się filozofii dokonał świadomego nawrotu do ontyczno-egzystencjalnej koncepcji bytu opracowanej przez Tomasza, że w wielu tekstach, a przede wszystkim w pracy *Byt i istota* wykazał wartość i prawdziwość Tomaszowego tłumaczenia

¹¹ Kryzys filozofii wywołują ponadto, pisano, problemy metodologiczne: nieufność do filozoficznej metodologii inspiruje do rzucania haseł „filozofii naukowej” – K. Twardowski, Z. Zawirski – która w Polsce ujęta została jako odgałęzienie neopozytywizmu i logiczującego empiryzmu – zob. *Streszczenia...*, s. 4–5.

¹² Ibidem, s. 6. Czytamy tu: „Dlatego metafizyka ma ten sam przedmiot materialny co inne nauki szczegółowe. A jest nim właśnie istniejący konkretnie, realny świat. Ten realnie istniejący świat mnogich bytów metafizyka ujmuje w jedną całość złożoną z bytów jako bytów, czyli bytów realnie istniejących, zdeterminowanych samych w sobie, z sobą identycznych i przyporządkowanych realnemu istnieniu”.

rzeczywistości, systematycznie opracowując teoriopoznawcze podstawy jego stanowiska.

Otóż ten punkt widzenia został przyjęty w środowisku lubelskim po II wojnie światowej, a prace Gilsona stały się tu inspiracją i układem odniesienia dla badań zarówno z zakresu filozofii systematycznej, jak i historii filozofii. Po trzecie bowiem, idąc właśnie za autorem *Bytu i istoty*, usilnie postulowano we *Wstępie* zbliżenie do siebie filozofii i studium jej dziejów, podkreślając z jednej strony, że gruntowna wiedza historycznofilozoficzna jest filozofom systematykom niezbędna (uświadamia, jak splątane, a nieraz i błędne potrafią być drogi filozoficznego myślenia), z drugiej natomiast — że historyk filozofii, chcąc odstąpić wielopostaciową prawdę o przeszłości, sam musi być filozofem. Jest to istotne nie tylko z tego względu, że stanowi warunek identyfikacji przedmiotu badań i zastosowania doń odpowiedniej metody, lecz przede wszystkim dlatego, że nadaje uprawianej przez badacza historiografii autentycznie filozoficzny sens i charakter. Owa filozoficzna dominanta nie stanowiła oczywiście celu samego w sobie. Intencją bowiem filozoficznie zorientowanego studium historycznego było stwarzanie okazji do stawiania takich pytań pod adresem filozoficznej przeszłości, które dla myśli współczesnej są najcenniejsze i najważniejsze. Takie zaś podejście czyniło z badania dziejów filozofii ważny element współczesnego doświadczenia filozoficznego¹³. Można więc powiedzieć, iż postulat zbliżenia w swoisty sposób dowartościowywał dydaktycznie zazwyczaj zorientowane dziejopisarstwo filozoficzne, ściśle wiążąc je z programową realizacją filozoficznych celów. Filozofowie — podkreślano z naciskiem — potrzebują historii filozofii rozumianej „jako historia zagadnień filozoficznych, a ubocznie tylko jako dzieje filozofów czy filozoficznej literatury”¹⁴. Pogląd ten współbrzmi z przesłaniem wielokrotnie później przywoływanej przez Swieżawskiego pracy Gilsona *Jedność doświadczenia filozoficznego*. Gilson — który dla lublinian był przykładem uczonego harmonijnie łączącego kompetencje historyka filozofii oraz filozofa i który jako filozof właśnie czerpał ze swych studiów historycznych nieustanną inspirację — wyraził

¹³ Postulat ten był stale później obecny w projektowaniu koncepcji historiografii filozofii przez S. SWIEŻAWSKIEGO, który pisał w *Zagadnieniu...*: „Aby jednak historiografia filozofii mogła stać się skutecznie operatywnym wstępem do opracowania przez nas tego wszystkiego, co jest nieodzowne do przeprowadzania dziś aktualnie twórczej refleksji filozoficznej, same badania nad dziejami filozofii winny być przeprowadzone w sposób dostosowany do potrzeb współczesnych”. Zob. ibidem, s. 594.

¹⁴ *Streszczenia...*, s. 10.

tu pogląd, że metafizyka bynajmniej nie wyczerpała swoich możliwości, że to, co wcześniej z tą nazwą kojarzono, „prawie zawsze było czymś zupełnie innym” i niepowodzenia „tego czegoś innego” nie dotyczą w najmniejszym stopniu metafizyki w pełnym tego słowa znaczeniu. „Dobrze rozumiana historia filozofii – dodawał przy tym – może nam być pomocna w zdaniu sobie z tego sprawy, bowiem przywilejem prawdziwie filozoficznej historii filozofii jest to, że w jej świetle nie tylko prawda filozoficzna, lecz nawet błąd filozoficzny staje się zrozumiały, a zrozumienie błędu jako takiego jest zawsze wyzwoleniem się z niego”¹⁵.

Trzeba wszakże zaznaczyć – i to po czwarte – iż w przekonaniu autorów *Wstępu* konsekwencją kryzysu filozofii są także, niestety, niedomagania naukowego studium jej dziejów – historiografii filozofii¹⁶. Uwidaczniają się one w sztucznej, zdaniem Swieżawskiego i Krapca, przepaści, jaka dzieli filozofię i badania nad jej przeszłością. Przyczyny tego stanu rzeczy upatrywali obaj z jednej strony w narastającym subiektywizmie i indywidualizmie w kulturze zachodniej, z drugiej zaś – we wciąż podejmowanym przez czołowe nurty filozofii współczesnej Kartezjańskim hasle filozofowania *ab ovo* – samodzielnie i bez potrzeby nawiązywania do dokonań poprzedników. W związku z tymi tendencjami historia filozofii zaczęła stawać się historią filozofów, szkół filozoficznych, historią literatury filozoficznej bądź nieugruntowaną należycie historiozofią filozofii. Zatarła się różnica – podkreślali – między właściwymi badaniami historycznofilozoficznymi a filologicznymi. Zasadniczy wszelako mankament dotychczasowej historiografii dostrzegli autorzy *Wstępu* w braku przemyślanej i metodycznie przeprowadzonej interpretacji tekstów filozoficznych pod kątem ich problemowej zawartości. Postulowali w związku z tym rewizję zastanych koncepcji tej dyscypliny, wypracowanych dotąd metod i strategii badawczych, by uczynić z historii filozofii autentyczny, filozoficznie zaangażowany typ wiedzy filozoficznej. Nade wszystko zaś – konkretyzując wskazane cele w kontekście tezy o kryzysie filozofii – akcentowali potrzebę uprawiania historii me-

¹⁵ É. GILSON: *Jedność doświadczenia filozoficznego*. Tłum. Z. WRZESZCZ. Warszawa 1968, s. 219.

¹⁶ Głosy na temat kryzysu historii filozofii pojawiały się w polskiej myśli filozoficznej już przed II wojną światową, różniono się jednak w diagnozie jego przyczyn i w postulowanych środkach zaradczych. O kryzysie historii filozofii pisał L. Chmaj, D. Einhorn, A. Żółtowski, nie wprost także B. Jasinowski, który swoją koncepcją badań historycznofilozoficznych próbował się odciąć od zastanych ujęć filozoficznej przeszłości. W tym kontekście szkoła lubelska weszła na przetarty już szlak teoretyczno-metodologicznych analiz tego zjawiska.

tafizyki sprzęgniętej w służebny sposób z systematycznymi badaniami z zakresu filozofii bytu.

U podłoża tych postulatów tkwiło przekonanie, że najgłębsze związki między metafizyką i jej historią zawiązały się w ramach tradycji arystotelesowsko-tomistycznej. I właśnie współcześnie – dzięki takim filozofom jak Maritain i Gilson, twierdzono – można sobie uświadomić, że „wbrew pozorom chaosu i bezsensownej płątaniny istnieje powoli poprzez wieki rozwijająca się »philosophia perennis«, której ostatnim, pełnym akordem jest filozofia Tomasza z Akwinu, w pełni XIII-wieczna, a zarazem w swej treści istotnej ponadczasowa i trwała jak każda zresztą rzetelna, choć z konieczności cząstkowa prawda”¹⁷. Pisanie wszakże historii filozofii wieczystej to pisanie historii metafizyki po prostu, nie tomizmu w sensie ścisłym. *Filozofia wieczysta* – i warto o tym pamiętać, bo często dochodziło tu do nieporozumień – to nie (jak pisał Gilson) honorowy tytuł jakiejś konkretnej postaci myśli filozoficznej, lecz „konieczna nazwa samej filozofii, to prawie tautologia”¹⁸. I tylko dlatego, że, zdaniem filozofów z Lublina, Tomasz w jej dziejach odegrał rolę szczególnie ważną, że długo nie był jednak dobrze rozumiany, warto i trzeba studiować jego myśl oraz meandry jej recepcji. Trzeba studiować Arystotelesa i dzieje jego myśli, on bowiem Tomasza w sensie filozoficznym najbardziej ukształtował.

Jest rzeczą szczególnie wartą odnotowania, że refleksja nad zagadnieniem historii filozofii (refleksja nad teorią, metodologią i metodyką pracy historyka prowadzona w szkole lubelskiej) nie rodziła się „przy zielonym stoliku” w trakcie akademickiej dyskusji nad teoretycznymi problemami „w sobie”. Do konkretnych ustaleń dochodzono stopniowo od końca lat czterdziestych, analizując doświadczenia warsztatowe uczestników seminarium, wspólnie czytających dzieła klasyków, dyskutując nad realizowanymi indywidualnie projektami badawczymi¹⁹. W toku tych właśnie prac uświadomiono sobie potrzebę ścisłej współpracy historyków filozofii z seminarium metafizyki, co zaowocowało „kwestionariuszem metafizycznych problemów”, który opracował Krapiec, a stosowali hi-

¹⁷ *Streszczenia...*, s. 11.

¹⁸ É. GILSON: *Jedność...*, s. 219.

¹⁹ Na temat działalności szkoły w tym okresie zob.: M. GOGACZ: *Etapy rozwoju prac naukowych Katedry i Zakładu Historii Filozofii KUL (1946–1964)*. „Zeszyty Naukowe KUL” 1965, nr 3, s. 40–42; IDEM: *Z dziejów historii filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (1918–1966)*. „Roczniki Filozoficzne” 1968, z. 1, s. 177–190; A.B. STĘPIEŃ: *Filozofia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 1918–1968*. „Znak” 1968, nr 9, s. 1195–1213.

storycy w swej praktyce badawczej. Praktyka skłoniła także historyków filozofii do nawiązania bliskich kontaktów z historykami. Konieczne bowiem dla zrozumienia badanego dzieła okazało się odniesienie go do wielu różnych czynników pozafilozoficznych, które je warunkowały. Chodziło o rozbudowane studium uwarunkowań zewnętrznych myśli filozofa, jej zależności od czynników społecznych, politycznych, ekonomicznych i osobistych: kreślenie zatem psychofizycznej sylwetki autora, uwzględnianie wpływu środowiska rodzinnego, zawodowego, badanie oddziałujących na filozofa prądów kulturowych, umysłowych, religijnych epok, w których działał. Kontakty te zaowocowały schematycznie opracowanym „kwestionariuszem historycznym”²⁰. Historia filozofii jest bowiem – nie można zapominać – nauką historyczną, choć jej historyczny aspekt nie może być oczywiście zredukowany do samego tylko studium uwarunkowań filozofowania.

Historyczna metoda filozofowania

Refleksja nad podniesionymi we *Wstępie* problemami, tymi zwłaszcza, które bezpośrednio dotyczyły historiografii filozofii, rozwinęła się z czasem w Lublinie do imponujących rozmiarów, znajdując wyraz właśnie w *Zagadnieniu historii filozofii*. Ośrodkową myślą tej refleksji było – powtórzmy raz jeszcze – poszukiwanie, w sytuacji kryzysu filozofii, koncepcji *filozoficznej historii filozofii* i wypracowanie ściśle z nią związanej historycznej metody filozofowania. Już *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej* niesie z sobą, bodaj najwcześniejsze, sformułowanie jej postulatu, ważne także z tego względu, że pojawia się ono w kontekście poszukiwań *filozofii wieczystej* mimo wszechobecnego doświadczenia kryzysu filozofii. W paragrafie *Ważność historycznej podbudowy zagadnień filozoficznych* tej książki Swieżawski pisał: „Chociaż zasadnicze ostrze naszych poszukiwań nie zmierza ku temu, by poznać w sposób encyklopedyczny zapatrywania naszych poprzedników, lecz aby odnaleźć możliwie najpełniejsze oblicze prawdy – to jednak bynajmniej nie powinniśmy lekceważyć studium historii filozofii. Im głębiej wnikiemy w zmagania i walki poszczególnych

²⁰ Dyskusję wokół obu „kwestionariuszy” oraz jej wyniki opracował W. STRÓŻEWSKI w monografii: *Próba zreferowania wyników dyskusji Wyższego Seminarium Historii Filozofii KUL w okresie od r. 1953/1954 do 1955/1956*. „Kwartalnik Filozoficzny” 1997, z. 1, s. 211–238.

prądów filozoficznych im szersze obierzemy ramy materiału porównawczego, tym jaśniej uświadomi się nam, że poprzez wszelkie spory szkół i przez kręte drogi ich dziejów utrwała się wciąż pewien zrąb zasadniczy, który jedni przyjmują, a inni odrzucają, ale który stanowi kościec wszelkiej filozofii godnej tej nazwy. Tę filozofię wieczystą (*philosophia perennis*) traktować musimy jako realny twór historyczny wciąż się urzeczywistniający i wypełniający — a stąd, aby w pełni docenić procesy rozgrywające się współcześnie, musi się mieć dobrze zaostrzony historycznie wzrok i chwilę obecną traktować jako przekrój rozwoju czasowego, na którym ciążyą wszystkie spuścizny minionych okresów”²¹.

Otóż szukając realnych zastosowań podejścia historycznego do filozofowania, warto mieć świadomość, że potrzeba metody historycznej nie była dla lublinian umotywowana li tylko kryzysem filozofii, lecz także samą specyfiką filozofowania i systematycznego wykładu jego wyników, które ukształtowały się historycznie w ramach tradycji arystotelesowsko-tomistycznej. Wielopostaciowa dyskusja z poglądami poprzedników znajdowała tu zawsze wyróżnione miejsce punktu wyjścia i układu odniesienia podejmowanej systematycznie refleksji. Do tej tradycji wyraźnie chciano nawiązywać, doskonaląc i dostosowując wypracowane w dziejach nurtu metody do współczesnych wymagań. Wyrazem tych dążeń była napisana w 1962 roku wspólnie przez Krąpca i Stanisława Kamińskiego praca *Z teorii i metodologii metafizyki*. Otóż w artykule *Struktura systemu scholastycznej metafizyki ogólnej*, pomyślanym jako wstęp do „odkrywania i opracowania metody i metodologii metafizyki tomistycznej”, wyraźnie akcentował Kamiński kluczową dla argumentacji obecność perspektywy historycznej w wykładzie systemu, gdzie po postawieniu tezy zawsze przedstawiano stan zagadnienia i niezbędnych w tym względzie wyjaśnień, następnie charakteryzowano poglądy, które w związku z rozważaną tezą głoszone, a po uzasadnieniu tezy (*probatur*) rozważano zarzuty i odpowiadano na nie, co także zazwyczaj odnosiło do historycznego kontekstu problemu²². Można powiedzieć, że niemal wszystkie dzieła Krąpca, w uwspółcześnionej formie, bez trzymania się sztywno scholastycznego schematu, takim podejściem się charakteryzują i uznać je można w związku z tym za prace, które historyczną metodę filozofowania stosują. Dobrym, jak się zdaje, przykładem jest tu *Teoria analogii bytu*, która oryginalną próbę

²¹ S. SWIEŻAWSKI: *Byt...*, s. 12–13.

²² Zob. S. KAMIŃSKI, M.A. KRĄPIEC: *Z teorii i metodologii metafizyki*. Lublin 1962, s. 308.

konstrukcji teorii analogii (część pierwsza i druga pracy) – próbę, jak pisał Krapiec, początkową, cząstkową i niepełną, lecz która, bagatela, „ograniczała się” do „rozwiązania kilkusetletniego sporu na temat analogii bytu” – ukazuje na imponująco przedstawionym w części trzeciej historycznym tle filozoficznych poszukiwań w tym zakresie²³.

Wszelako – nawiązując do ujęcia struktury systemu metafizyki ogólnej, które przedstawił Kamiński – w ramach samych procedur dowodowych w metafizyce klasycznej niezbędne okazuje się uwzględnienie aspektu historycznego. Jak zauważył Krapiec, właściwy tok dowodowego rozumowania w filozofii bytu wymaga tu, by obok „interpretacji stanów rzeczowych” w świetle przyjętego wcześniej pojęcia „bytu jako bytu” uwzględnić *historyzm*²⁴. Poglądy i problemy mają swoją realną historię, pojawiają się w określonym, warunkującym je kontekście społecznym, ekonomicznym, politycznym, religijnym i filozofującym dzisiaj powinien tę historię dobrze i wielostronnie poznać. „Wszelkie bowiem filozoficzne problemy, chociażby były sformułowane bardzo abstrakcyjnie – pisał – są jednak przejawem konkretnego życia ludzkiego i z tym życiem są związane, coś tłumaczą, coś usprawiedliwiają lub są też wyrazem protestów wobec współczesnych stanów rzeczy”²⁵. Filozofii zatem nie można odrywać od realiów życia; ten typ odniesień i uwarunkowań trzeba uwzględnić w badaniu historycznych tez filozoficznych. Nie sposób przy takim stawianiu sprawy nie doszukiwać się paraleli z postulatami marksistowskiego historyzmu (być może także pewnej formy wpływu, choćby w postaci wyczulenia na problem wartości poznawczej studium uwarunkowań) z przyjętą w nim funkcjonalną perspektywą oglądu filozoficznej przeszłości, poszukianiem *kryptoproblematyki*, zawoalowanej w abstrakcyjnej treści.

Nie chodzi jednak tylko o zewnętrzne uwarunkowania filozofowania. Krapiec przestrzegał przed przecenianiem znaczenia tego podejścia, które jednoznacznie miałoby wiązać i wyjaśniać „wszelkie filozoficzne treści”. Znacznie ważniejsze jest historystyczne podejście w zastosowaniu do wewnętrznych dziejów filozofii. Autor *Teorii analogii bytu* pisał, że bliższe ich poznanie uświadamia – trzeba będzie jeszcze do tej sprawy wrócić – jedność czy też tożsamość filozoficznej problematyki w jej historycznym roz-

²³ Zob. M.A. KRAPIEC: *Teoria analogii bytu*. Lublin 1959. Na temat struktury książki i intencji autora zob. ibidem, *Przedmowa*, s. 5–7.

²⁴ Zob. S. KAMIŃSKI, M.A. KRAPIEC: *Z teorii...*, s. 238–240.

²⁵ Ibidem, s. 239.

woju. „Historia filozofii nie jest więc jakimś cmentarzyskiem myśli ludzkiej, lecz jest jej żywą i rozwijającą się postacią”. Dlatego warto badać filozoficzną przeszłość, otrzymuje się bowiem wówczas – twierdził – „dodatkowe potwierdzenie ze strony historii dla słuszności lub niesłuszności tez filozoficznych”. Znajomość dziejów filozofii wyostreza ogląd i sąd filozofa, wzmacnia uzasadnienie tez, pozwala nade wszystko unikać błędów i podejmowania pseudoproblemów²⁶.

Jedność filozofii

Stanisław Kamiński zwrócił uwagę w dyskusji nad *Zagadnieniem historii filozofii*, że studium filozoficznej przeszłości to jedna z tych dziedzin, w których obrębie dochodzi do największych kontrowersji epistemologicznych, co wiązało z faktem, że jest to dyscyplina definiująca się na pograniczu historii i filozofii, łącząca zatem kompetencje tych dwóch, różnych przecież typów wiedzy. Swieżawski, jego zdaniem, podjął się zadania „całościowego ujęcia epistemologicznego problemu historii filozofii”, stanął wszakże przed problemem: „[...] czy historia filozofii jest prawdziwą historią i zarazem filozofią, a jeśli również filozofią, to jaką trzeba mieć koncepcję filozofii, aby odpowiedzialnie uprawiać badania nad dziejami filozofii”²⁷.

Co to jest filozofia? Jeśli pytanie to zinterpretujemy po sokratejsku, oczekujemy odruchowo jednej tylko odpowiedzi, i to odpowiedzi potwierdzającej wewnętrzną jedność tej dyscypliny. Poszukiwanie rozstrzygnięcia owej kwestii stawia nas jednak przed zagadnieniem, z którym wcześniej trzeba się uporać, ponieważ w naturalny sposób – na co w analogicznej sytuacji zwracał uwagę Marek Siemek²⁸ – odesłani zostajemy po odpowiedź do studium jej dziejów, studium, które filozofię wielostronnie nam ukazuje w jej

²⁶ Ibidem, s. 240. O Gilsona „historyczno-filozoficznej metodzie” filozofowania, ale z odniesieniami do szkoły lubelskiej pisał J. CZERKAWSKI w artykule *Filozofia a historia filozofii. (O właściwe rozumienie „Bytu i istoty” É. Gilsona)*. „Znak” 1965, nr 2–3, s. 382–391.

²⁷ Sprawozdanie z posiedzenia naukowego poświęconego omówieniu książki prof. dr. S. Swieżawskiego pt. „Zagadnienie historii filozofii”, Warszawa 1966, ss. 897, z dnia 12 IV 1967 r. „Studia Philosophiae Christianae” 1967, nr 2, s. 367.

²⁸ Zob. M. SIEMEK: *O przedmiocie filozofii*. W: IDEM: *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*. Warszawa 1982, s. 8–9.

ciągle dokonującym się rozwoju, a więc w zmianie. Tu zaś uderza raczej wielość niż jedność. Czy mamy zatem do czynienia z historią jednej czy wielu filozofii? Czy możliwa jest taka perspektywa oglądu dziejów filozofii, która doprowadzi do rozwiązania, a może do zniesienia czy też przekroczenia aporii jedności i wielości?

Problem ten twórcy szkoły lubelskiej podejmowali wielokrotnie, w wielu kontekstach i w różnym czasie. Z punktu widzenia problemu historii filozofii szczególnie interesujący wydaje się dialog, a w zasadzie współbrzmiający dwugłos Jerzego Kalinowskiego i Stefana Swieżawskiego, który wypełnia książkę *Filozofia w dobie soboru*, opublikowaną po raz pierwszy we Francji i po francusku w roku 1965, na rok zatem przed publikacją *Zagadnienia...*²⁹. Tekst ten wydaje się ważny i wart przywołania dlatego, że w ramach przyjętej konwencji stał się okazją do wypowiedzenia wprost przez obu uczonych ich filozoficznego *credo*.

Otóż Kalinowski wyraził tu pogląd, że filozofia nie odślania od razu swego oblicza i że, istotnie, doświadczenie historyczne uświadamia nie „jedność”, lecz fundamentalną „mnogość filozofii”. Przywoływał Kanta, Husserla i Maritaina, którzy z jednej strony byli co do narzucającego się pluralizmu zgodni, z drugiej zaś strony ich rzeczywiste intencje i intuicje szły, jak wiadomo, w tym względzie w przeciwną stronę. Skąd zatem wielość filozofii? Kalinowski zauważył przede wszystkim, że *wielość* trzeba rozumieć dwojako: można o niej mówić, mając, po pierwsze, na myśli wielość koncepcji filozofii – tu wskazał filozofię bytu, myśli i języka, oraz po drugie, wielość systemów w ramach każdej z tych koncepcji filozofii (paradygmatu filozofowania)³⁰. Swieżawski stwierdził jednak stanowczo prymat ontologicznej koncepcji filozofii: każda autentyczna filozofia jest, powiadał, zawsze filozofią bytu – jeśli jest tylko filozofią języka lub myśli, nie jest, jak się wyraził, „prawdziwą filozofią”. Rzecz w tym bowiem, że zawsze obecne są w filozofiach mentalistycznych lub lingwistycznych pierwotne założenia ontologiczne, jakieś poglądy dotyczące natury rzeczywistości. „Faktycznie – rozwijał myśl Swieżawskiego Kalinowski – każda filozofia, jakakolwiek bądź, jest w gruncie rzeczy, pośrednio lub bezpośrednio, filozofią bytu, choćby dlatego, że uważa byt w sobie za niedostępny i niepoznawalny, co doprowadza ją właśnie do odwrócenia się od niego i zajęcia się myślą ludzką, czy też dlatego, że sądzi, jak Ajdukiewicz w *Das Weltbild und die*

²⁹ Zob. J. KALINOWSKI, S. SWIEŻAWSKI: *La Philosophie A L'Heure Du Concile*. Paris 1965; dalsze odniesienia do wydania polskiego: *Filozofia w dobie soboru*. Tłum. M. GAWRYŚ, C. GAWRYŚ. Warszawa 1995.

³⁰ Ibidem, s. 39–42.

Begriffssapparatur, że nasz obraz świata zależy od języka, który stworzymy, aby mówić, co prowadzi ją do ukonstytuowania się w filozofię języka. W ten sposób przez każdą filozofię myśli, niezależnie od takiego czy innego jej wariantu, jak i przez każdą filozofię języka zawsze przebiega jakaś filozofia bytu, nawet jeśli jest to sceptycyzm czy agnostycyzm ontologiczny”³¹.

Wielość stanowisk w filozofii, rozbieżność rezultatów prowadzą do zamieszania wokół filozofii, utraty do niej zaufania, zwątpienia w jej wartość poznawczą. Ożywia postawy sceptyczne, subiektywizm i relatywizm. Na pytanie jednak, które owa najgłębsza – jak powiadał Swieżawski – antynomia narzuca: czy realna mnogość filozofii nie wyklucza odnalezienia perspektywy, która ukaże ją mimo wszystko jako jedność, obaj filozofowie odpowiadali twierdząco, stając na stanowisku, że jedność filozofii widać już w tym, że każda jej postać jest w sensie negatywnym lub pozytywnym właśnie filozofią bytu.

Jedność filozofii („której żaden filozof nie może zaprzeczyć bez zaparcia się siebie” – jak twierdził Swieżawski) jest jednak trudna do ukazania. Wydaje się wręcz, że antynomii jedności i wielości nie da rozwiązać. Autor *Zagadnienia...* z naciskiem wszakże dezawuował „drogę na skróty” filozofii chrześcijańskiej. Za absolutnie niedopuszczalne i nieuprawnione uznał ogłaszanie, iż filozofia św. Tomasza lub jakaś inna postać filozofii scholastycznej jest tą jedną, autentyczną prawdziwą filozofią, której nadać trzeba rangę filozofii wieczystej³². Doprecyzował też, co łączyć trzeba z terminem *philosophia perennis*: „Jeśli filozofia jest jedna i wieczna – a jest, jestem o tym głęboko przekonany – to bynajmniej nie w takim znaczeniu. Przede wszystkim bowiem to problemy filozoficzne są wieczne, jak to twierdził z głębokim przekonaniem Roman Ingarden w swojej tezie habilitacyjnej noszącej wymowny tytuł *Essentiale Fragen*. To one nadają jedność refleksji filozoficznej ludzkości. To one są autentycznie filozoficzne, i wszystkie razem, choć są rozproszone między niezwykle licznymi i rozbieżnymi filozofiami występującymi w historii, stanowią »ciało« filozofii wiecznej. A więc to poprzez *quaestiones philosophicae perennes* odkrywamy jedność *philosophia perennis*”³³.

Jedności filozofii nie podważa również wielość i zmienność koncepcji filozofii, wraz z którymi zmieniają się problemy zajmujące filozofów. Zmienności tej bowiem nie podlegają kwestie

³¹ Ibidem, s. 43–44.

³² Ibidem, s. 46–47.

³³ Ibidem.

uniwersalne: pytania o istnienie Boga, o naturę ludzkiej duszy, o wolność, o poznawalność i wieczność świata *etc.* Pytania te nurtowały ludzi od zawsze, tworzyły – przez swój podstawowy charakter – niezniszczalną jedność filozofii, która – jak powiadał Kalinowski – jest odbiciem jedności człowieka i jedności rzeczywistości. Filozoficzny pluralizm (wielość koncepcji filozofii oraz poglądów) jest ufundowany na przedmiotowych i podmiotowych uwarunkowaniach poszukiwania odpowiedzi na te zasadnicze kwestie: na złożoności rzeczywistości, jej wielopostaciowości, wielości „indywidualnych sposobów myślenia”, które determinowane są przez rozmaite zdolności i niedoskonałości poznającego człowieka, przez jego wolność i mnogość zainteresowań. Perspektywa wiecznych i uniwersalnych pytań pozwala jednak kompleks tych uwarunkowań przekroczyć, odsłaniając filozofię jako jedność. Dlatego też mówił Kalinowski: „[...] *filozofię można ostatecznie określić jako poznawczą myśl ludzką parającą się, w taki czy inny sposób, odwiecznymi ludzkimi problemami, których rozwiązanie decyduje o tym, jaki sens nadamy ludzkiemu życiu, a pośród których problem istnienia zajmuje główne miejsce.* Albowiem żadna nauka nie stawia takiego pytania: »Dlaczego byty dane nam w doświadczeniu istnieją? Dlaczego raczej istnieje coś niż nic?«”³⁴.

Uzupełniając tę definicyjną formułę, wskazał Swieżawski naturę filozofii: mówił, chcąc „oddać głębię filozofii”, że to najwyższy rodzaj przyrodzonego poznania całości rzeczywistości, dostępnej naszym władzom poznawczym; poznania, które usiłuje zrozumieć rzeczywistość i wyjaśnić ją w perspektywie odniesienia do ostatecznych racji, to poznanie – dodawał – rozumiejące i wyjaśniające. Krótko mówiąc, filozofia to dla autora *Zagadnienia...* najwyższy rodzaj przyrodzonej kontemplacji, do jakiej zdolny jest człowiek³⁵. Taka definicja natury filozofii ma, zdaniem Swieżawskiego, tę wyższość nad określeniami czysto zakresowymi (przez problematykę), że dostarcza kryterium odróżnienia filozofii znajdujących się na *właściwej* drodze, od tych które błędzą. W tym pierwszym wypadku wskazuje ona filozofie odwołujące się do realizmu epistemologicznego – to właśnie realizm czyni z myśli filozoficznej kontemplacyjną wizję rzeczywistości, autentyczną w tym sensie, że zgodną z tym, co jest. „Nie ma – mówił Swie-

³⁴ Ibidem, s. 49.

³⁵ Swieżawski miał na myśli etymologiczne znaczenie *contemplatio* od *contemplor*, czyli „ogląd”, nawiązujące do greckiego *theopía* (od *theopéō*) i dalej łacińskiego *speculatio* (od *specular*); jest to ogląd „zmysłów i intelektu wpatrujących się ze zrozumieniem w rzeczywistość”. Zob. ibidem, s. 33.

żawski — prawdziwej filozofii i nie ma prawdy filozoficznej poza realizmem”³⁶.

Mimo że problemy filozoficzne mają wymiar wieczysty, a typy udzielanych na nie odpowiedzi pozostają te same, postęp w filozofii występuje, przekonywał Kalinowski, stawiając kwestię rozwoju tej dyscypliny. Dokonuje się on jednak nie horyzontalnie, jak zazwyczaj w nauce, lecz wertykalnie — to znaczy dzięki pogłębieniu doświadczenia oraz intuicji rzeczywistości (wysubtelnieniu myśli); także przez błędy i braki, które dostrzegają i próbują naprawić bądź uzupełnić inni. Kalinowski przywoływał tu pomysły Maritaina i Bergsona. Warto jednak jako źródło inspiracji — przede wszystkim dążeń Swieżawskiego — wskazać Nicolaia Hartmanna, którego rozumienie historii filozofii jako studium rozwijających się problemów silnie na Swieżawskiego oddziaływało.

W ten sposób przed filozofem realistą odsłania się powoli sens dziejów filozofii. Swieżawski i Kalinowski są przekonani, że sposób filozofowania realisty jest najbardziej autentyczny i najbliższy prawdzie, skoro prawda to zgodność naszych sądów z rzeczywistością. Z tego punktu widzenia ukazuje się obraz dziejów filozofii i sens dokonującego się w nich postępu: skoro filozofia jest jednością, „kontemplacją bytu i jego ostatecznych przyczyn”, to przyczynowe ujęcie i wyjaśnienie rzeczywistości jest celem filozofii, ku któremu mniej lub bardziej świadomie zmierzają filozofowie. Szukanie takiej ostatecznie wyjaśniającej rzeczywistość „wizji” nadaje sens dziejom filozofii³⁷. Aby zatem zrozumieć teoretycznie i odkryć praktycznie sens dziejów filozofii, trzeba być realistą w filozofii i mieć rozległą wiedzę na temat jej dziejów — być filozofem i historykiem filozofii. Filozofia to nie myśl tego czy innego filozofa — mówił Swieżawski — lecz myśl wszystkich filozofów w jej historycznym rozwoju. „Dlatego *nie ma filozofii bez historii filozofii* — i *nie ma historii filozofii bez filozofii*”³⁸. Przywołując słowa Bernarda z Chartres — „jesteśmy tylko karłami umieszczonymi na ramionach olbrzymów...” — stwierdzał, że realista, przekonany o jedności oraz wieczystości filozofii, ma świadomość realności kontynuacji myśli filozoficznej przeszłości — utwierdza go w tym wiedza historycznofilozoficzna, którą musi posiadać — ma też świadomość, że to filozofowie przeszłości umożliwiają mu wykroczenie poza to, co oni sami widzieli. I analogicznie, jak filozof musi mieć kompetencje historyka, tak historyk filozofii musi sam

³⁶ Ibidem, s. 50.

³⁷ Ibidem, s. 57.

³⁸ Ibidem, s. 58.

być filozofem. Tylko pod tym warunkiem może odkryć sens dziejów filozofii „w nagromadzeniu najprzeróżniejszych i najbardziej rozbieżnych koncepcji, wizji i systemów” – potrzeba tu wszelako „mądrości historyczno-filozoficznej”³⁹. Otóż miłośnik takiej historyczno-filozoficznej mądrości potrafi dostrzec „w historycznej rzeczywistości myśli filozoficznej” pewien kierunek, który wskazuje filozofii jej istota. Swieżawski powiada: „To historia metafizyki, filozofii bytu, wyznacza postęp w filozofii i sens historii filozofii. W związku z tym to ona przede wszystkim powinna być badana pod tym kątem. W tym celu jednak trzeba być jednocześnie historykiem filozofii i filozofem i rozumieć, że wątek historii filozofii tkany jest przez metafizykę. Gdyż *nie ma historii filozofii bez historii metafizyki, tak jak nie ma filozofii bez metafizyki*”⁴⁰.

Problem filozoficznych możliwości historiografii filozofii

Sygnalizowana wcześniej myśl o skomplikowanej, a przy tym wciąż nieustalonej sytuacji teoretyczno-metodologicznej historiografii filozofii stale przewija się na kartach *Zagadnienia...* Trwałym układem odniesienia dla rozważań autora jest zastany obraz tej dyscypliny, ukazującej się w całym bogactwie narosłych spontanicznie lub opracowanych *ad hoc* koncepcji. W parze z wielopostaciowością badań filozoficznej przeszłości nie szła jednak, zdaniem Swieżawskiego, poza nielicznymi wyjątkami, niezbędna nad nimi refleksja, co skutkowało wzajemną nieufnością historyków i filozofów. W pracach nad książką towarzyszyło mu przekonanie o niskiej na ogół samowiedzy badaczy⁴¹, nade wszystko zaś przeświadczenie, że nie dostrzega się tych zadań i funkcji, których dziejopisarstwo filozofii może i powinno się podjąć⁴².

Celem książki nie było wszelako opracowanie tej jednej i „jedynie słusznej” koncepcji historiografii filozofii, lecz zaproponowa-

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibidem, s. 59. Prezentując w *Zagadnieniu...* panoramę rozmaitych odmian historii filozofii ze względu na jej przedmiot, wskazał Swieżawski Gilsona jako tego badacza, który traktując metafizykę jako najważniejszą dyscyplinę filozoficzną, uznał historię filozofii za historię metafizyki, a innych dyscyplin filozoficznych – wtórnie i w związku z badaniami dziejów metafizyki. Zob. S. SWIEŻAWSKI: *Zagadnienie...*, s. 334.

⁴¹ Zob. S. SWIEŻAWSKI: *Zagadnienie...*, s. 275–281.

⁴² Ibidem, s. 393–399.

nie i pogłębione uzasadnienie takiej, która z punktu widzenia aktualnych zadań filozofii — tak jak rozumiano je wówczas w Lublinie — wydaje się najwłaściwsza (najogólniej mówiąc — przypomnijmy — szło o przełamanie impasu w teoretycznym rozwoju tej dyscypliny i wskazanie właściwego jej miejsca w całości kultury)⁴³. Przedsięwzięcie to realizował Swieżawski w stałej konfrontacji i dyskusji z głównymi nurtami filozofii współczesnej na temat prawomocności nauk historycznych, zwłaszcza zaś historiografii filozofii. Przyjrzyjmy się filozoficznemu aspektowi jego koncepcji.

Historiografia filozofii to dyscyplina historyczna i filozoficzna zarazem, toteż uprawnieni do wypowiadania się na jej temat czują się zarówno teoretycy poznania historycznego, jak i filozofowie. Uderza wszakże rozbieżność podejść oraz opinii przedstawicieli tych specjalności, która najwyraźniej ujawnia się wówczas, gdy zdamy sobie sprawę, że sposób rozumienia dziejopisarstwa filozofii zależy przede wszystkim od tego, jak rozumie się samą filozofię. Otóż — zauważa Swieżawski — ani filozofowie, ani historycy nie mają ustalonego na nią poglądu, dlatego też koncepcję historiografii filozofii ustalają i jedni, i drudzy albo czysto werbalnie, albo „na wyczucie”⁴⁴. Także sami historycy filozofii nie precyzują na ogół — jego zdaniem — tego, jak filozofię rozumieją, milcząco zakładając, że wszyscy dobrze wiedzą, o co chodzi, podczas gdy w rzeczywistości panuje na tym polu chaos.

W tej pełnej niejasności sytuacji samoświadomość teoretyczna historyka filozofii jest, w opinii Swieżawskiego, sprawą bardzo ważną. Niepokoi go nie wielość ujęć historiografii filozofii — nie chodzi bowiem o unifikację — lecz brak ich metodologicznego uzasadnienia (faktem tym wyjaśnia też filozof skąpą liczbę pozycji zajmujących się teorią tej historiografii). Obowiązkiem historyka

⁴³ Zob.: *Streszczenia...*, s. 1–2; S. SWIEŻAWSKI: *Z problematyki metodologicznej badań filozofii XV w.* „Roczniki Filozoficzne” 1965, z. 1, s. 52 (czytamy tu: „Dopiero przez nas d z i ś określona problematyka filozoficzna, w postaci kwestionariusza przykładanego do badanego przez nas tekstu, potrafi przyczynić się skutecznie do wydobycia z danego tekstu całej, interesującej nas jako filozofów treści filozoficznej w nim zawartej”).; IDEM: *Zagadnienie...* s. 594. Na poszukiwanie przez Swieżawskiego historii filozofii satysfakcjonującej zarówno historyka, jak i filozofa zwraca uwagę S. JANECZEK w przywołanym wcześniej artykule *Metodologia...*, s. 41–43. Mieczysław Gogacz zaś, referując toczony na seminarium Swieżawskiego dyskusję poprzedzającą druk *Zagadnienia...*, pisał: „Historia filozofii jest swoim warsztatem, bez którego filozof, dzisiaj stawiający problem, nie może dostatecznie efektywnie pracować. Nie ma bowiem możliwości w swoim warsztacie zbadania wszystkich konsekwencji przyjętych twierdzeń”. Zob. M. GOGACZ: *W sprawie koncepcji historii filozofii.* „Zeszyty Naukowe KUL” 1964, nr 3, s. 54.

⁴⁴ Zob. S. SWIEŻAWSKI: *Zagadnienie...*, s. 277.

filozofii — twierdził — jest posiadanie jasnej koncepcji dyscypliny, którą się zajmuje, koncepcji zakładającej określony pogląd na filozofię i zależny od niego sposób rozumienia przeszłości filozoficznej. Badacz nie musi być oryginalny, powinien być natomiast świadomy swego warsztatu⁴⁵. Samowiedza wpływa bowiem na wiele istotnych czynników decydujących o jakości prowadzonych badań, czynników takich przykładowo, jak: odpowiednie wyodrębnienie ich przedmiotu na podstawie trafnego wyboru kryterium filozoficzności, wybór najstosowniejszej dla danego przedmiotu metody, dobranie pytań, które postawić warto zastanym faktom historycznofilozoficznym, wyznaczenie celów badawczych, dobranie odpowiedniego typu opracowania dostępnego materiału. Tego rodzaju świadomość otwiera ponadto — można by dodać — na osobliwości innych ujęć wskazanych elementów warsztatu badacza, rodzi świadomość ograniczeń poszczególnych koncepcji, przełamuje schematyczne „monopole” badawcze, sprzyja też odnalezieniu właściwej miary dla oceny dokonań zarówno własnych, jak i innych.

W drodze do określenia w pełni zadowalającej z filozoficznego punktu widzenia koncepcji studium dziejów filozofii wskazuje Swieżawski należne miejsce wszelkim jednostronnym ujęciom tej dyscypliny, postawom badawczym uważanym często przez ich zwolenników za jedynie możliwe, podczas gdy — w jego opinii — pełnić powinny funkcję pomocniczą, czy też przygotowawczą, wobec badań w dziejopisarstwie filozoficznym, jego zdaniem, najistotniejszych⁴⁶. Ma tu na myśli: historiografię literatury filozoficznej (krytyczne studium źródeł), tak zwane dziejopisarstwo anegdotyczne (nastawione na studium uwarunkowań zewnętrznych filozofii), biografistykę filozoficzną, dalej historiografię filozofii traktowaną jako część dziejów kultury umysłowej, czy wreszcie oderwaną historiografię poglądów. Swieżawski zauważa, że żaden z tych modeli dziejopisarstwa nie zadowala filozofa i że studium przeszłości kierujące się potrzebami filozofii musi poza nie wykroczyć, uznając wprowadzić za przydatne, a nieraz i niezbędne, jednak zawsze za przygotowawcze, etapy filozoficznie zorientowanych badań w tym zakresie⁴⁷.

⁴⁵ Swieżawski pisał: „Historyk filozofii może koncepcje filozofii, jej historiografii i przedmiotu tej historiografii przejąć od kogoś; nie musi ich sam tworzyć, ale jest obowiązany gruntownie je przemyśleć, uznać za swoje i wyraźnie je podać do wiadomości we »wstępie« do swojego wykładu historii filozofii”. Ibidem, s. 280–281. Zob. także S. JANECZEK: *Metodologia...*, s. 47.

⁴⁶ Zob. S. SWIĘŻAWSKI: *Zagadnienie...*, s. 291–296.

⁴⁷ Ibidem, s. 292–295.

Idąc za Gilsonem, opowiada się więc autor *Zagadnienia...* za poglądem, że pełna (poszukiwana z filozoficznego punktu widzenia) koncepcja historiografii wyraża się najlepiej w dwuetapowej procedurze badawczej. Etap pierwszy (przygotowawczy) to wyjaśniające i interpretujące studium poglądów filozoficznych, tak jak pojawiały się w historii wyrażane przez poszczególnych filozofów w ich dziełach. Tu właśnie jest miejsce na studium uwarunkowań zewnętrznych filozofii, krytyczne opracowywanie tekstów, badanie biografii myślicieli itp. Etap drugi natomiast to już nie badanie historycznych poglądów lub doktryn, lecz, jak powiada, historiografia *samej filozofii* – historyczne studium „czystych”, „nagich” pojęć, czy też struktur teoretycznych oraz zachodzących między nimi związków. I właśnie to wyższe piętro badań historycznofilozoficznych stanowić ma najpełniejszą realizację filozoficznych możliwości historiografii – ma być realizacją projektu *filozoficznej* (w sensie podporządkowania filozoficznym celom) *historiografii filozofii*. Jest to, powiada Swieżawski za Gilsonem, historiografia *właściwa*, lecz – powtórzmy raz jeszcze – nie w tym sensie, iż traktować ją trzeba jako „jedynie słuszną” perspektywę oglądu filozoficznej przeszłości, lecz dlatego, że z punktu widzenia kondycji i aktualnych potrzeb filozofii służy jej ona, w przeświadczeniu filozofa, najlepiej⁴⁸. Koncepcję tę naświatlał Swieżawski na kartach książki z wielu punktów widzenia, starając się uczynić ją możliwie przejrzystą i przekonującą.

Do określenia przedmiotu formalnego poszukiwanej z taką intencją koncepcji dziejopisarstwa filozofii dochodzi Swieżawski, podejmując kwestię kulturotwórczej roli filozofii. Twierdzi, że stanowi ją problematyzowanie zastanej rzeczywistości. Stawianie pytań istotnych, generalnych, bardziej charakterystyczne jest dla postawy filozoficznej niż konkretne rozstrzygnięcia (twierdzenia lub systemy twierdzeń, tez). Choć pytania stawia się po to, by otrzymać absolutne i powszechnie obowiązujące odpowiedzi, to jednak powszechna problematyczność skojarzona jest zawsze z tymczasowością rozwiązań – ostateczna odpowiedź jest jedynie ideałem, do którego się dąży⁴⁹.

Autor *Zagadnienia...* akcentuje zatem prymat pytań (problemów) nad odpowiedziami, w pełni przyznając rację i idąc w tym zakresie za Nicolaïem Hartmannem, którego uznawał za głównego propagatora studiów problemowych i jednocześnie krytyka dziejopisarstwa filozofii, koncentrującego się na systemach i ich twór-

⁴⁸ Ibidem, s. 295, 372.

⁴⁹ Ibidem, s. 337–338.

cach – rozumienie filozofii jako systemu uznał za nim Swieżawski za przejaw przemijającej mody, która wypaczała sens filozofowania⁵⁰. Dostrzegał także powolny rozwój problemów, który nie jest, jego zdaniem, arbitralnym założeniem, lecz wnioskiem wypływającym z refleksji nad narastającym przez wieki doświadczeniem filozoficznym. Otóż zadaniem historiografii jest poznawcze ogarnięcie poszerzającej się problematyki. Dlatego przedmiotem dziejopisarstwa w poszukiwanym, formalnym sensie są właśnie problemy, a wtórnie, czy też pośrednio, tylko tezy filozoficzne. Łącząc Hartmanowski postulat systematycznych studiów problemowych z Gilsona dwuetapową koncepcją studiów historycznych, uważał Swieżawski, że na pierwszym etapie badań, koncentrując się na poglądach, trzeba je odtworzyć i zrozumieć, ale po to tylko, by przez nie dotrzeć do problemów, które zrodziły owe poglądy, teorie czy systemy. Natomiast w ramach badań drugiego stopnia, określanych jako *właściwa* historiografia filozofii, treść filozoficzna ma zostać oderwana od kontekstu ludzkich poglądów i sama w postaci „bezosobowych esencji” stać się przedmiotem analiz dotyczących ich natury, rozwoju i wzajemnych powiązań. „Chcąc bliżej wyjaśnić naturę tej treści filozoficznej – pisał – trzeba się właśnie uciec do pojęcia filozoficznych problemów, bo wydaje się, że to nie twierdzenia, systemy twierdzeń lub założenia tych systemów, ale zagadnienia stanowią treść, o którą tu chodzi. Dzieje problematyki filozoficznej, poszczególnych problemów, ich grup, a wreszcie także ogółu zagadnień, które bylibyśmy skłonni uznać za filozoficzne, byłby więc tym, czego miałyby dotyczyć prace badawcze wchodzące w zakres historiografii filozofii w znaczeniu właściwym”⁵¹. Wytworem tych badań są zaś odpowiadające ich zakresowi monografie problemowe, po syntezę dziejów problematyki filozoficznej w ogóle. Swieżawski był przekonany, że połączenie Gilsonowskiej historiografii dwuetapowej z Hartmannowskim postulatem badań problemowych rozwiązuje pozorny w istocie konflikt między filozofią, by tak rzec, konkretną a problemem jako przedmiotami dziejopisarstwa. Studia historyczno-problemowe nie wykluczają historii konkretnych filozofii, częściowo się z nią utożsamiają, częściowo zaś się opierają (etap pierwszy) na znajomości dziejów filozofii jako poglądów głoszonych tu i teraz przez konkretnych ludzi. W zasadzie potencjalny konflikt przeradza się tu, pisał, w twórcze napięcie: „[...] problemy filozoficzne uznane za

⁵⁰ Ibidem, s. 340. Zob. N. HARTMANN: *Mysł filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*. Tłum. J. GAREWICZ. Toruń 1994, s. 74.

⁵¹ S. SWIEŻAWSKI: *Zagadnienie...*, s. 341–342.

właściwy przedmiot filozoficznego dziejopisarstwa wyraźnie pogłębiają wchodzące w ten zakres badania, a pamięć o tym, że problemy te nie wiszą w powietrzu, lecz organicznie są związane z doświadczeniami filozoficznymi konkretnych ludzi, chroni historiografię filozofii przed abstrakcjonizmem i innymi tego rodzaju spaczeniami”⁵².

Warto jeszcze zasygnalizować tylko, że kreśląc charakterystykę przedmiotu materialnego historii filozofii, wykorzystał autor *Zagadnienia...* ustalenia, do których doszedł Roman Ingarden w pracy *O dziele literackim: badania na pograniczu ontologii, teorii języka i filozofii literatury*. Przedmiotem materialnym historiografii jest zatem nie konkretny, opracowany filologicznie tekst filozoficzny (stanowi on jedynie źródło), lecz osiągnięta w wyniku lektury tekstu jego konkretyzacja, stwierdzająca w nim obecność treści ważnej z filozoficznego punktu widzenia: „[...] czterdzieści lektur Arystotelesowskiej *Metafizyki*, których dokonał i o których wspomina w swojej autobiografii Awicenna, to – pisał Swieżawski – czterdzieści jej odrębnych konkretyzacji, na pewno głęboko wzajemnie się różniących”⁵³.

Warunek możliwości historiografii problemów

W *Zagadnieniu...* podejmuje także Swieżawski niezwykle istotną kwestię warunków możliwości historiografii problemów. Można ją uprawiać przy założeniu, że mimo nieustannej zmienności i niepowtarzalności historycznie danych przejawów filozofowania da się z owego potoku dziejów filozoficznej myśli wydobyć takie elementy – w tym wypadku problemowe treści – które mają charakter ponadczasowy, a przynajmniej dadzą się identyfikować jako tożsame w perspektywie długiego trwania. Swieżawski miał świadomość rysujących się tu trudności. Można bowiem w duchu rygorystycznego historyzmu bronić poglądu, że interesujące filozofów kwestie nieustannie się zmieniają, że filozoficzna refleksja jest zawsze niepowtarzalna, że dążyć do jej adekwatnego zrozumienia można jedynie w kontekście miejsca i czasu jej pojawienia się, już choćby dlatego, że wiąże się zawsze z życiem konkretnego człowieka. Tak rozumiany historyzm w zasadzie mocno by kom-

⁵² Ibidem, s. 342.

⁵³ Ibidem, s. 356.

plikował, jeśli w ogóle nie uniemożliwiał, pełnienia przez historiografię służebnej funkcji wobec dziś uprawianej systematycznie filozofii. W obliczu zatem postawy, która akcentuje niedającą się przecież zakwestionować zmienność naszych pojęć, historyczna tożsamość filozoficznych problemów, a co za tym idzie – i idea ich historiografii, wydają się dyskusyjne.

Warto w tym miejscu przywołać autora, do którego Swieżawski nie mógł odnieść się bezpośrednio w swej książce, wypowiadał się bowiem na podnoszony tu temat kilka lat później. Chodzi o Hansa-Georga Gadamera, który polemizując z neokantowską koncepcją historii problemów, pisał w tekście *Historia pojęć jako filozofia*, że „zawsze identyczny problem jest jak nigdy nie zadane pytanie”. Trzeba dążyć, zdaniem Gadamera, do uchwycenia rzeczywistych pytań, a nie oderwanych problemów – sformalizowanych, abstrakcyjnych możliwości, które stają się „dogmatycznymi schematami” zakrywającymi autentyczną perspektywę, w której pytania filozoficzne są palące i rzeczywiście postawione⁵⁴. Pomysły neokantystów tłumaczył Gadamer między innymi dostrzeganą przez nich potrzebą oddalenia niebezpieczeństwa historycznej relatywizacji filozofii. Widział też w Hartmannie najbardziej świadomego wyrażiciela tych tendencji, któremu – jak się wyraził – „wszyscy wiele zawdzięczamy”. Pisał jednak dosadnie w *Prawdzie i metodzie*: „Neokantowskie dzieje problemów to bękart historyzmu. Przeprowadzona za pomocą logiki pytania i odpowiedzi krytyka pojęcia problemu musi rozwiązać złudzenie, że problemy istnieją jak gwiazdy na niebie”⁵⁵.

No właśnie, jak istnieją problemy? Gadamer zarzucał neokantystom brak pogłębionej refleksji nad tą kwestią. To zaniechanie przyczynić się miało do ucieczki w abstrakcje, w nieodpowiadające poznawczemu charakterowi filozofii opozycje: problem – system, zmiana – stałość, w sztuczne kryteria oceny filozoficznych osiągnięć. Wszystko to pozostaje dla Gadamera już daleko w tyle za osiągnięciami świadomości hermeneutycznej. „Namysł nad doświadczeniem hermeneutycznym – pisał – przemienia problemy na powrót w pytania, które się wyłaniają i które sens czerpią ze swojej motywacji”⁵⁶.

⁵⁴ H.-G. GADAMER: *Historia pojęć jako filozofia*. W: IDEM: *Rozum, słowo, dzieje*. Tłum. K. MICHAŁSKI. Warszawa 2000, s. 105–108.

⁵⁵ H.-G. GADAMER: *Prawda i metoda*. Tłum. B. BARAN. Warszawa 2004, s. 512–513.

⁵⁶ Ibidem, s. 513. Czytamy tu: „Nicolai Hartmann w *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte*, »Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften« 5 (1936), słusznie podkreśla, że chodzi o ponowne poznanie tego,

Podnoszone przez Gadamera zastrzeżenia w sprawie prawomocności historiografii problemów przynajmniej w niektórych aspektach dotyczą także koncepcji Swieżawskiego, który wielokrotnie w swych przemyśleniach do pomysłów Hartmanna się odwoływał (otwarcie przyznawał, że obok Gilsone właśnie Hartmann stanowił dla niego główne źródło inspiracji). Wyakcentować trzeba zwłaszcza sprawę zasadniczą: ideę trwałości i tożsamości problemów. Trudno rzecz jasna powiedzieć, w jakim kierunku mogłaby pójść dyskusja między obu filozofami w omawianej kwestii, odnajdujemy jednak w *Zagadnieniu...* interesujące i inne zarazem od Hartmannowskiego rozwiązanie aporii tożsamości problemów. Swieżawski pisze: „Gdyby wśród tego, co nas otacza, panowała wyłącznie jednoznaczność i wieloznaczność, to naprawdę przy wnikliwej analizie w dziejach filozofii nie moglibyśmy stwierdzić dwóch tych samych problemów. Ale na szczęście poza jedno- i wieloznacznością jest jeszcze i analogia – i zagadnienia filozoficzne na przestrzeni dziejów są właśnie te same nie w sensie jednoznacznym, lecz analogicznym”⁵⁷. Dlatego też w odniesieniu do kwestii przedmiotu historiografii – konkludując niejako swe rozważania – autor *Zagadnienia...* pisze, że wbrew przekonaniu Diltheya o „bezugranicznej wieloznaczności materiału filozoficznego” właśnie „z racji analogiczności doświadczenia filozoficznego występujące w tym doświadczeniu zagadnienia mogą być uznane za właściwy (formalny) przedmiot historiografii filozofii”⁵⁸. Można przypuszczać, że proponowane rozwiązanie raczej nie zadowoliłoby Gadamera. Filozofów tych dzieli zbyt wiele – choćby sam sposób rozumienia filozofii – by łatwo dojść mogli do porozumienia. Bardziej prawdopodobne byłoby w tym przypadku spisanie „protokołu rozbieżności” niż uzgodnień. Nie ulega wszakże wątpliwości, że zakładana jest w rozwiązaniu Swieżawskiego złożona teoria analogii bytu i na jej teren musiałaby wkroczyć wszelka szczegółowa dyskusja – zarówno

co poznali wielcy myśliciele. Gdy jednak dla obrony trwałości przed historyzmem odróżnia od zmienności problemów i sytuacji problemowych stałość »właściwej zawartości problemowej«, wówczas zapoznaje, że ani »zmiana«, ani »stałość«, ani też przeciwstawienie »problemu« i »systemu«, ani wreszcie kryterium »osiągnięć« nie odpowiadają poznawczemu charakterowi filozofii. Pisząc: »Dopiero tam, gdzie poznanie jednostki przyswaja sobie bogate myślowe doświadczenie wieków, opiera się na tym, co poznane i sprawdzone [...], może ono być pewne własnego postępowania naprzód« (s. 18), Hartmann interpretuje »systematyczny kontakt z problemami« wedle wzoru poznania i postępu poznania, wzoru pozostającego daleko w tyle za skomplikowanym splotem tradycji i historii, który rozpoznaliśmy w postaci świadomości hermeneutycznej”.

⁵⁷ S. SWIEŻAWSKI: *Zagadnienie...*, s. 344.

⁵⁸ Ibidem, s. 344–345.

no dyskusja szukająca argumentów za tożsamością problemów rozumianych jako przedmiot badań historycznych na polu filozofii, jak i dyskusja badająca owe argumenty.

Zagadnienie tożsamości problemu stanowi jedną z centralnych kwestii, z którymi powinien zmierzyć się każdy historyk prowadzący badania historyczno-problemowe, zwłaszcza wówczas, gdy towarzyszy mu filozoficzna (w rozważanym sensie) intencja. Z jak złożoną i nieoczywistą kwestią mamy tu do czynienia, uświadamia wszakże nie tylko dokonana tu prezentacja stanowisk Hartmanna, Swieżawskiego oraz Gadamera, lecz także, a może i przede wszystkim analiza struktury *formacji intelektualnych* przedstawiona przez Barbarę Skargę w *Granicach historyczności*, struktury, której podstawową warstwą są właśnie problemy. Nie miejsce tu na konfrontację stanowisk, warto jednak zaznaczyć, że dążenie do uchwycenia kryterium tożsamości problemów stanowiło zasadniczy kierunek poszukiwań Skargi, które ze względu na swą rozległość i wnikliwość nie mają, jak się zdaje, odpowiednika w polskiej literaturze filozoficznej. Kryterium to, nieuchwytnie wprost, w zasadzie zawsze względne, identyfikować trzeba, jej zdaniem, z polem tematycznym, w którego ramach obserwować można zjawiska antycypacji i recepcji⁵⁹.

Problem kwestionariusza

Na pierwszy plan w rozumieniu czasu historycznego wysuwał Stefan Swieżawski trwanie i ciągłość. Był przekonany, że między teraźniejszością a przeszłością, między epokami, środowiskami i ludźmi rozmaitych czasów można przerzucać mosty umożliwiające odnalezienie w tym, co minione, nie tylko odległych w czasie powiązań, ale i genezy współczesności. Przeszłości można stawiać pytania dziś aktualne i z punktu widzenia teraźniejszości najistotniejsze, obezwładniającą bowiem w pierwszym kontakcie ze źródłami wieloznaczna przeszłość — okazuje się, gdy zbadać ją bliżej, pełna treści analogicznych, które umożliwiają porozumienie. Przekonanie to było dla autora *Zagadnienia...* racją uzasadniającą możliwość filozoficznego dialogu teraźniejszości z przeszłością⁶⁰. Prezentyzm ten wyrażał się w zaangażowanym

⁵⁹ B. SKARGA: *Granice historyczności*. Warszawa 1989, s. 24–92.

⁶⁰ S. SWIEŻAWSKI: *Zagadnienie...*, s. 181.

studium przeszłości, które, jeśli chodzi o filozofię, koncentruje się nie na możliwie najwszechstronniejszym odsłonięciu prawdy historycznej – choć z pewnością prawdy tej nie lekceważy i aspektowo ukazuje ją w sposób pełny – lecz poszukuje w tym, co mienne, śladów prawdy i dróg do prawdy w sensie filozoficznym i temu naczelnemu, filozoficznemu już celowi podporządkowuje studium historyczne.

Zgodnie w tymi założeniami opracowano na seminarium Swieżawskiego kwestionariusz pytań filozoficznych (ściślej, metafizycznych, określany też jako „siatka metafizyczna”) i historycznych (dotyczących pozateoretycznych uwarunkowań filozofowania) – pytań, które trzeba i warto stawiać źródłom⁶¹. Kierowano się przy tym z jednej strony troską o maksymalną wierność przeszłości, z drugiej zaś – i tu właśnie ujawnia się osobliwość filozoficznego nastawienia historyków szkoły lubelskiej, ale zarazem istotna trudność ich podejścia – dbałością o taką orientację pytań, która najpełniej odpowiadałaby potrzebom współczesności. Idzie o to, powtórzmy raz jeszcze, by wyłowić z przeszłości to, co dla współczesności jest najcenniejsze, lecz – i w tym cała sztuka operowania kwestionariuszem – bez narzucania przeszłości deformujących ujęć.

Kwestionariusz pełnił w zamysłach Swieżawskiego trojaką, jak się zdaje, funkcję. Po pierwsze, był najlepszym, jak pisał, sposobem wyrażenia koncepcji przedmiotu historiografii filozofii, czyli w zasadzie koncepcji samej tej dyscypliny po prostu, rozumianej w tym wypadku jako studium dziejów filozoficznych problemów⁶². Przeszłość bowiem może być badana rozmaicie i kwestionariusz problemowy jedną z takich opcji badawczych wskazuje. Po drugie, jak pisał, kwestionariusz jest wyrazem wiedzy i poglądów tego, kto go układał. Historyk filozofii musi mieć gruntowną wiedzę filozoficzną, ale dopiero uporządkowane zestawienie problemów pozwala mu tę wiedzę scalić i sprawnie się nią posługiwać jako efektywnym narzędziem badania przeszłości⁶³. Po trzecie, kwestionariusz stanowi aspektowe kryterium filozoficzności, pozwalające badaczowi rozstrzygnąć, które elementy filozoficznej przeszłości są lub mogą być dla niego interesujące⁶⁴. Pytania zadawane źródłom są też, warto mieć tego świadomość, wyrazem konstruowanych hipotez badawczych⁶⁵. Choć wiele,

⁶¹ W. STRÓŻEWSKI: *Próba zreferowania...*, s. 209–238.

⁶² S. SWIEŻAWSKI: *Zagadnienie...*, s. 318.

⁶³ Ibidem, s. 317.

⁶⁴ Ibidem, s. 342–344. Zob. także W. STRÓŻEWSKI: *Próba zreferowania...*, s. 215–217.

⁶⁵ S. SWIEŻAWSKI: *Zagadnienie...*, s. 744.

zwłaszcza wczesnych, wypowiedzi Swieżawskiego i jego uczniów w sprawie kwestionariusza zdaje się świadczyć przy pierwszym kontakcie o absolutyzowaniu siatki problemów metafizycznych, jako najwłaściwszych w filozoficznym sensie, i to w dodatku problemów wypracowanych z systemu Akwinaty⁶⁶ (co łączyć można z przekonaniem o prymacie metafizyki nad innymi dyscyplinami filozoficznymi i z tezą, że każda filozofia jest pozytywnie bądź negatywnie filozofią bytu), to jednak – a staje się to czytelne, gdy poszerzyć kontekst wypowiedzi i uchwycić samą ideę kwestionariusza dzięki ustaleniom wziętym z *Zagadnienia...* – Swieżawski traktował go *de facto* jako narzędzie aspektowe, tymczasowe, wymagające elastycznego stosowania i stałego doskonalenia⁶⁷. „Nie istnieje – pisał – jeden uniwersalny dla całej historii filozofii kwestionariusz; przeciwnie, zestaw pytań, które należy zadawać źródłom, dla każdego typu badań historyczno-filozoficznych musi być inny”⁶⁸. Kwestionariusz jest zatem zawsze tymczasowy i roboczy, a nie nadający się do zastosowania w każdym przypadku.

Sprawa kwestionariusza budziła jednak wątpliwości, i to zarówno w gronie polemistów Swieżawskiego otwarcie deklarujących swą przynależność do tradycji filozoficznej marksizmu, jak i wśród samych jego uczniów⁶⁹. Zbigniew Kuderowicz w recenzji *Zagadnienia...* zdystansował się od dwuetapowej koncepcji histo-

⁶⁶ W. STRÓŻEWSKI: *Próba zreferowania...*, s. 214.

⁶⁷ S. SWIEŻAWSKI: *Zagadnienie...*, s. 745–748.

⁶⁸ Ibidem, s. 746. S. Janeczek przekonująco, trzeba przyznać, zasugerował, że rewizja poglądów na zakres obowiązywania i charakter siatki metafizycznej (poglądów wypracowanych początkowo w trakcie działalności seminarium Swieżawskiego, zatem najpewniej i przez niego samego aprobowanych w połowie lat pięćdziesiątych) – rewizja polegająca na zajęciu bardziej elastycznego i pluralistycznego stanowiska – wyływała z doświadczeń warsztatowych filozofa, z jego zainteresowania się filozofią XV wieku, uboższą w metafizyczne treści w porównaniu ze „złotą scholastyką”. Zob. S. JANECZEK: *Metodologia...*, s. 52. Trzeba także pamiętać, że Swieżawski zamierzał początkowo napisać jedynie metodologiczne wprowadzenie do swych badań filozofii XV wieku. Refleksja metodologiczna okazała się jednak tak złożona i odśrodkowała tyle problemów, że skromne początkowo przedsięwzięcie przerodziło się w *opus magnum*, w którego ramach trzeba było głębiej przemyśleć raz jeszcze dawne ustalenia pod kątem nowych potrzeb. Zob. na ten temat artykuł M. KURDZIAŁKA: *Stefan Swieżawski – rzecznik „philosophiae perennis”*. W: IDEM: *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystoteлизmem a platonizmem. Studia i artykuły*. Lublin 1996, s. 43.

⁶⁹ Recepcję *Zagadnienia...* obszernie przedstawia i analizuje C. GŁOMBIK w tekście *Od „filozofii wieczystej” do „filozofii klasycznej”*. W: *Między reentywizmem a etyką prostomyślności. Księga jubileuszowa z okazji 70. rocznicy urodzin Profesora Józefa Bańki*. Red. P. SKUDRZYK. Katowice 2005, s. 252–258.

riografii filozofii, która na drugim etapie pomyślana jest jako studium problemów. Wymaga ona, jego zdaniem, sprecyzowania zakresowego pojęcia filozofii, czemu służy właśnie „kwestionariusz filozoficzny”, czyli zestawienie stałych problemów filozofii. I ten zabieg budził jego sprzeciw. „Możliwość wyodrębnienia dziejów problemów – pisał – jako rozwoju pewnego wiecznego zespołu pytań jest złudzeniem opartym na założeniu »analogiczności doświadczenia filozoficznego«, tj. daleko posuniętym podobieństwie w treści i sposobie stawiania pytań filozoficznych w różnych epokach, kulturach i społeczeństwach i u różnych osobowości”⁷⁰. Pytania filozoficzne są, jego zdaniem, zawsze historycznie uwarunkowane, czasowe oraz zmienne i nie ma innych poza tymi, które zadają konkretne jednostki w swoim miejscu i czasie. Celem historii filozofii jest zaś ujawnianie kryptoproblemów – „nieformułowanych, a nawet nieuświadamianych wprost pytań, na które odpowiedziami były poglądy filozoficzne”⁷¹. Kwestionariusz filozoficzny może uświadamiać wprawdzie wyraźnie palące problemy współczesności, „nie może być jednak – twierdził – narzędziem badania minionej, powstałej w innych warunkach filozofii”. Gdy tak się dzieje, stanowi w istocie ekspresję filozoficznych poglądów badacza, a nie sposób zbliżenia się do przeszłości. U podstaw tej krytyki legło generalne przekonanie Kuderowicza, że filozofię (wobec historycznej zmienności problemów) należy determinować nie zakresowo (przez problemy), lecz funkcjonalnie: jest ona formą ekspresji ludzkich postaw i zawiera zawsze jednostronne (wyznaczone postawą filozofa) wyobrażenia o rzeczywistości. W tej różnicy koncepcji samej filozofii widzieć też trzeba rzeczywiste źródło rysującego się tu sporu o historię filozofii.

Jan Legowicz natomiast, deklarując się jako filozofujący historyk filozofii stojący na pozycji marksistowskiego historyzmu, widział, jak się zdaje, w zaproponowanej przez Swieżawskiego koncepcji kwestionariusza konsekwencję uprawiania przezeń „metafizyki historii”, będącej w konflikcie z historiografią naukową. Swieżawski przede wszystkim mieszał, jego zdaniem, dwa różne porządki merytoryczne i metodologiczne: historyczny i filozoficzny. Jego „realizm historyczny” osadzony był dla Legowicza nie w realnej historii, lecz w realistycznej metafizyce, która implikowana jest, jak pisał, konkretnym badaniem historycznym. Generalnie samą ideę kwestionariusza pojęć lub pytań uznał Legowicz za

⁷⁰ Z. KUDEROWICZ: *Spór o historię filozofii jako dyscyplinę humanistyczną*. „Studia Filozoficzne” 1968, nr 1, s. 177.

⁷¹ Ibidem, s. 178.

słuszną i konieczną. Zauważył jednak, że każdy kwestionariusz zależny jest od postawy metodologicznej badacza. Zdaniem Legowicza, Swieżawski – metafizyk historii – postuluje taką procedurę weryfikacji ukrytej w pytaniach kwestionariusza hipotezy, która niejako z góry potwierdza założoną tezę. Sprowadza się bowiem do umiejętnego, pisał, wydobywania ze źródeł „materiału ilustracyjnego, mającego potwierdzać to, co się założyło w kwestionariuszu”⁷². Metafizyka historii staje się w ten sposób „historioapologią” postulatów społecznych, politycznych i ideologicznych. „Jej celem – pisał – jest określony »kwestionariuszem« wybór i dobór danych materiałowo-źródłowych i doszukiwanie się w nich drogą odpowiednio stosowanej implikacji – poparcia dla postulatów dyktowanych współczesnością”⁷³. Zastrzeżenia Legowicza – i nie jest to przypadek – przypominają podnoszone pod adresem Arystotelesa, który z perspektywy własnych poglądów i absorbujących go problemów przyglądał się przeszłości, chcąc z jednej strony uchwycić ich genezę, z drugiej zaś z pewnością lepiej jeszcze zrozumieć siebie jako filozofa, wpisując się w rozwój filozoficznej teorii. Zarzut braku obiektywizmu, selektywności, a tym samym i braku wierności wobec rzeczywistości historycznej, która zwłaszcza w stosunku do historii problemów jest zawsze bogatsza, zarzut kształtowania obrazu dziejów filozofii z gotową niejako na wstępie tezą może spaść na każdego badacza, podporządkowującego – jak Arystoteles, Gilson i Swieżawski – studium przeszłości celom filozoficznym, spaść ze strony tych, którzy cele historiografii pojmują inaczej. I trzeba powiedzieć, że autor *Zagadnienia...* znakomicie zdawał sobie z tych wszystkich zastrzeżeń sprawę. Czym innym jednak jest „historioapologetyka”, czym innym zaś – historia problemów, które uznaje się za istotne z perspektywy potrzeb filozofii systematycznej, potrzeb *nota bene* zawsze przecież selektywnych. Wydaje się, że filozof (lub historyk działający z silną filozoficzną motywacją) ma pełne prawo do aspektowego badania przeszłości i wcale nie musi to iść w parze z jej apologetycznym deformowaniem, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę, że prawda historyczna nie zawsze przystaje do tej, którą postrzega filozof jako prawdę filozoficzną, a ma przecież prawo szukać przejawów drugiej w przeszłości. Wedle Gilsona i Swieżawskiego prawdy tej szukać można i trzeba w ramach drugiego etapu studium filozoficznej przeszłości, gdy bada się dzieje problemów właśnie. A śle-

⁷² J. LEGOWICZ: *Spór o historię filozofii i istotę nauki historycznej*. „Historyka” 1969, T. 2, s. 172.

⁷³ Ibidem.

dzi się wówczas pod wieloma względami odmienny od tego, który odnaleźć można w przestrzeni *realitas historica* (obszar badań pierwszoetapowych), proces rozwoju filozoficznej teorii.

Nie miejsce tu na ocenę tych zastrzeżeń, które, gdy patrzeć z boku, wydają się – nie wnikając w intencje Legowicza – niemal dezawuować Swieżawskiego jako rzetelnego badacza. Dość powiedzieć, że zarówno Kuderowicz, jak i Legowicz opierają swoje rozumienie historii filozofii na innej niż Swieżawski koncepcji filozofii, to zaś utrudnia, jeśli nie uniemożliwia w tym przypadku, znalezienie wspólnej płaszczyzny do dyskusji (nie mówiąc o porozumieniu) w kwestiach szczegółowych, a za taką uznać trzeba sprawę kwestionariusza. W rzeczy samej, nie da się zaakceptować tezy o historycznej tożsamości problemów, wychodząc z założenia – także przecież nieoczywistego w każdym przypadku – że filozofia jest li tylko ekspresją kryptoproblemów, a zakresowe definicje filozofii są zupełnie już nieprzydatne historykowi filozofii. W istocie tytułowy dla obu recenzji *spór o historię filozofii* sprowadzić by trzeba nawet nie tyle do kwestii, czy możliwa jest historia problemów, a w konsekwencji – badania drugiego etapu, tak jak Swieżawski je rozumiał, lecz do dyskusji na temat filozoficznych założeń historii filozofii, na temat samej koncepcji filozofii właśnie. Jeśli tak, to stajemy przed sokratejskim pytaniem: co to jest filozofia?. Czy jednak dysponujemy tu kryteriami pozwalającymi dokonać jednoznacznie właściwego wyboru w ramach dostępnych alternatyw, i to zadowalającego historyka w każdym przypadku? Wydaje się, że potrzeba tu czegoś więcej niż racjonalnych, ostatecznie przekonujących argumentów – gdzież bowiem można ich szukać. Swieżawski mówił w *Zagadnieniu...* o „prawie do błędzenia”, o wolności w wyborze założeń wyjściowych filozofowania, o ograniczoności możliwości twórczych i poznawczych człowieka⁷⁴. Leszek Kołakowski zaś o tym, że obraz dziejów filozofii jest zawsze projektem opartym na akcie filozoficznej wiary⁷⁵. Obie te wypowiedzi dają do myślenia.

Kwestionariusz wzbudził kontrowersje także wśród uczniów Swieżawskiego. Władysław Stróżewski w omówieniu polskiego wydania zbioru szkiców Henriego Bergsona *Myśl i ruch. Dusza i ciało* uznał „metodę intuicji” autora *Ewolucji twórczej* za o wiele skuteczniejsze narzędzie badania systemów filozoficznych przeszłości niż tradycyjnie stosowana przez historyków analiza, która

⁷⁴ S. SWIEŻAWSKI: *Zagadnienie...*, s. 620–626.

⁷⁵ L. KOŁAKOWSKI: *Rozumienie historyczne i zrozumiałość zdarzenia historycznego*. W: IDEM: *Kultura i fetysze*. Warszawa 1967, s. 236–238.

nie jest w stanie uchwycić istoty systemu, „tej jednej rzeczy”, którą filozof starał się powiedzieć w swym dziele. Słabość analizy polega na tym, że rozkłada całość systemu na części, a przede wszystkim, że podchodzi do niego z obcą aparaturą badawczą i narzuca obce mu struktury. Analiza pojęć jakiegoś systemu, poszukiwanie jego założeń, próby interpretacji na niewiele się zdają – zgadzał się Stróżewski z Bergsonem – jeśli nie zorganizuje ich intuicja idei przewodniej systemu. „Możemy też sobie wyobrazić – dodawał – jak bardzo zgorszony byłby Bergson, widząc wysiłki idące w kierunku interpretacji takich czy innych poglądów w kategoriach radykalnie im obcych, usiłujące złowić żywą tkankę tych poglądów w narzucone im z zewnątrz wielookie »siatki«, wypracowane na zupełnie innych zasadach i w oparciu o radykalnie różne systemy!”⁷⁶.

Jan Czerkawski w tekście pod znamienym tytułem *Filozofia a historia filozofii. (O właściwe rozumienie „Bytu i istoty” É. Gilsona)* uznał tę opinię Stróżewskiego za „bardzo ostry atak” na koncepcję kwestionariusza „z pozycji bergsonowskiej” – jak się wyraził⁷⁷. Stwierdził, że stosowana zgodnie z intencją twórcy (Swieżawskiego) „siatka” ma być neutralna i dostosowana do przedmiotu analiz, że ma ona wyczuwać badacza na problemy, a nie narzucać mu gotowych schematów interpretacyjnych. „Atak Stróżewskiego na analizę historyczną – pisał – jest raczej atakiem na »wpływologię« niż na rzeczowo przeprowadzoną przy pomocy »siatki« analizę”⁷⁸. Nie można także, jego zdaniem, z góry zakładać w badaniach „intuicji idei centralnej”, gdyż nie jest ona czymś z góry historykowi danym i stanowi raczej cel badań, a nie założenie wyjściowe. Idąc za Gilsonem, pisał Czerkawski, że historia filozofii rozumiana jako „historia doświadczenia filozoficznego” zakłada możliwość analizy doktryn we wspólnym języku, który (mimo swoistości tych doktryn) ich nie zniekształca⁷⁹. Owym wspólnym językiem, a w zasadzie wspólną płaszczyzną, na której spotkać się mogą różne filozoficzne opcje, są uniwersalne i ponadczasowe problemy, które wynoszą poza partykularyzmy historycznych stanowisk. „Podstawowe problemy współczesnej filozofii – pisał Czerkawski – to te same problemy, nad którymi zastanawiano się już w starożytności”⁸⁰.

⁷⁶ W. STRÓŻEWSKI: *Aktualność Bergsona*. „Znak” 1963, nr 12, s. 1514.

⁷⁷ J. CZERKAWSKI: *Filozofia a historia filozofii. (O właściwe rozumienie „Bytu i istoty” É. Gilsona)*. „Znak” 1965, nr 2–3, s. 389.

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ Ibidem, s. 390.

Polemika Czerkawskiego ze Stróżewskim dotyczy tego, czy rzeczywiście istnieje lub da się utworzyć jakiś jeden, uniwersalny układ problemów znajdujący zastosowanie w analizach myśli każdego filozofa. Stróżewski ma wątpliwości co do uniwersalności kwestionariusza, zgłasza zastrzeżenia dotyczące sensowności nakładania na określone systemy *siatek problemowych* wypracowanych na zupełnie innych zasadach i na podstawie innych kryteriów niż te, jakie obowiązują w badanym systemie – postuluje, innymi słowy, by nie imputować treści obcych badanej doktrynie. Rzecz by można – odwołajmy się raz jeszcze do Ricoeurowskiego rozróżnienia dwóch granicznych typów rozumienia filozoficznej przeszłości jako *osobliwości* i *systemu* – że skłania się on w omawianym tekście ku uprawianiu historii filozofii jako studium osobliwości właśnie, które poszukuje w badanym systemie tego, co tylko jemu jest właściwe – trzeba tu dotrzeć, uchwycić i zrozumieć tę „jedną rzecz [...] i w jej świetle spojrzeć na całość [...] dzieła”⁸¹.

Czerkawski – za Gilsonem i Swieżawskim – inaczej pojmuje cele historii filozofii, którą związać chce z filozofowaniem. Traktowanie dziejów filozofii jako źródła doświadczenia filozoficznego nie musi skutkować ciasnym krytycyzmem „z własnego stanowiska filozoficznego”. Może być odwrotnie, gdy studium przeszłości właśnie problemowo się zorganizuje. Zdolne jest ono wówczas ukazać przynajmniej prawdy częściowe (nie tylko osobliwości lub błędy przeszłości), które można aktualizować, oraz historyczną tożsamość problemów – a tym samym swoistą „pozahistoryczność dziejów filozofii”⁸². Czerkawski skłania się zatem ku drugiej z Ricoeurowskich alternatyw – ku *systemowi* jako wytycznej badań historycznych. Czynnikiem scalającym wysiłki filozofów przeszłości w jedną doświadczenia filozoficznego – scalającym pewnie nie do końca i nie w każdym przypadku – jest problem. Takie podejście widział w *Bycie i istocie* Gilsona i nazwał „historyczno-filozoficzną metodą filozofowania”⁸³.

Można by z pewnością przynajmniej załagodzić spór obu uczestników seminarium Swieżawskiego, przywołując choćby jego postulat niezbędnego pluralizmu celów realizowanych przez historię filozofii w ramach dwuetapowej historiografii filozofii. Sami adwersarze zaś pewnie nie kruszyliby zażarcie kopii, mając okazję do szerszej wypowiedzi. Stróżewski mówił przede wszystkim o ba-

⁸¹ W. STRÓŻEWSKI: *Aktualność...*, s. 1514.

⁸² J. CZERKAWSKI: *Filozofia...*, s. 390.

⁸³ Ibidem, s. 383.

daniu konkretnych systemów w ich swoistości i niepowtarzalności, to zaś stanowi zasadniczo cel badań pierwszego etapu. Kwestionariusz błędnie przygotowany, a przede wszystkim sztywno stosowany istotnie mógłby stanowić tu niebezpieczeństwo i stąd być może (nie oczekujemy zniuansowanego stanowiska w pobieżnej i okolicznościowej prezentacji szkiców klasyka!) generalne postawienie znaku zapytania przy idei „siatki” w zastosowaniu do rozpoznania swoistości danego systemu. Rację ma jednak, jak się zdaje, Czerkawski, stwierdzając, że centralna intuicja nie jest dana wprost, lecz w istocie zadana jako cel badań, i poszukiwanie jej trzeba jakoś, przynajmniej w punkcie wyjścia, ukierunkować. Upomina się zaś o filozoficzny w gilsonowskim rozumieniu wymiar historiografii realizowanej w ramach drugiego etapu, który choć opiera się na właściwym, zgodnym z intencjami twórców, rozpoznaniu ich doktryn, to jednak zasadniczym celem poza nie wykracza. Sprawa nie jest jednak jasna i wydaje się, że dopiero konkretne badania historycznofilozoficzne zweryfikować by mogły zamowane stanowiska.

Na Herkulesowych rozstajach — *historia philosophiae ancilla philosophiae*

Paralelę zagadnienia historycznej tożsamości problemów jest poruszona wcześniej kwestia *jedności* filozofii, która prowadzi w stronę idei filozofii wieczystej. W środowisku lubelskim rozważano ją z różnych punktów widzenia. Również *Zagadnienie...* niesie z sobą interesujące ujęcie kwestii *jedności*, bardzo ważnej w kontekście projektowanej tu koncepcji badań historycznofilozoficznych. Otóż pierwszy etap, przypomnijmy, zderza badacza z wielością filozoficznych poglądów, które przez całe wieki formułowali konkretni ludzie. Gdyby poprzestać jedynie na tym poziomie oglądu filozoficznej przeszłości, filozofia mogłaby się ukazać obserwatorowi w obrazie niedającej się w zasadzie ogarnąć i scalić wielości swych metamorfoz. Byłby to wszelako wizerunek po części tylko oddający prawdę. Swieżawski bowiem głęboko podziela Gilsonowski pogląd, że na drugim etapie badań — tak zwana *właściwa historiografia filozofii* — zaczyna zarysowywać się coraz wyraźniej jedność filozofii. Ukazuje się tu z wolna, jego zdaniem, kształt *filozofii wieczystej*, której nie sposób odnaleźć na niższych szczeblach badań dotyczących literatury filozoficznej, dok-

tryn, nurtów czy poglądów. Gdy bowiem przez problemy zmierzamy ku bezosobowym i w sobie ponadczasowym esencjom treści filozoficznych, gdy zaczynamy badać ich dzieje – powstanie, przejawy, rozwój, zanikanie – wówczas to pierwotna różnorodność stanowisk redukuje się i sprowadza do kilku już tylko podstaw zasadniczych – „rozstajów Herkulesowych”, jak nazywa je Swieżawski – których wybór determinują nasze wolne intelektualne decyzje. Oto możemy wybrać pewną problematykę, typ filozofowania, włączyć się weń, uznając za filozofię w sensie właściwszym, filozofię, która rozrasta się we wszystkich doświadczeniach filozoficznych i coraz bardziej zbliża się do jednej obiektywnej prawdy. Możemy zatem w ramach ukazujących się (już tylko kilku, może kilkunastu) alternatyw odkryć filozofię w naszym przekonaniu wieczystą, ujętą „w jej historycznym, ciągłym *fieri*”. Jest ona, zdaniem autora, rzeczywistością jak najbardziej realną i uchwytną⁸⁴. W ten sposób dzięki wyróżnieniu dwóch płaszczyzn historiografii dostrzegamy, że bez konfliktów współistnieć może z wieloznacznością filozoficznych poglądów filozofia w sensie ponadczasowym. Wielość nie przekreśla jedności – obie trwają, stwarzając, jak powiada autor *Zagadnienia...*, „twórcze napięcie”.

Zarysowują się w tym kontekście wyraźniej intencje Swieżawskiego – istota i zadania, które wyznacza on konstruowanej przez siebie koncepcji studiów historycznofilozoficznych. Decydując się na dwuetapową procedurę badawczą, opowiada się filozof za zhierarchizowaną koncepcją badań, a co za tym idzie – i hierarchicznym układem zadań, podporządkowanych naczelnemu celowi dziejopisarstwa. Na pierwszym etapie chodzi o to, by wszechstronnie wyjaśnić i zinterpretować udokumentowane w źródłach poglądy filozofów przeszłości. To rozbudowane studium, realizowane z uwzględnieniem uwarunkowań zewnętrznych i wewnętrznych (teoretycznych) filozofii, służy wszelako, jak widzieliśmy, etapowi drugiemu, na którym interesują badacza już tylko dzieje filozofii jako takiej. Na tym poziomie, zdaniem Swieżawskiego, historyk ma prawo i obowiązek wyjść poza sens „poszczególnych historycznych filozofii i z punktu widzenia absolutnych praw logiki »uzupełniać i poprawiać«” powstałe filozofie, wykazując ich braki oraz błędy, wskazywać następstwa, jakie powinny wywołać i jakie w rzeczywistości w toku dziejów wywołały. Ta korygująca i normatywna procedura stwarza z kolei okazję dotarcia do czystej, bezosobowej już treści filozoficznych zagadnień, analizowa-

⁸⁴ S. SWIEŻAWSKI: *Zagadnienia...*, s. 372–373.

nia przebiegu i ciągłości doświadczenia filozoficznego⁸⁵. Autor *Zagadnienia...* jest ponadto przekonany, że tylko historyk dzięki rezultatom, do których dochodzi na najwyższym pięttrze swej pracy, (*filozoficznej historiografii filozofii*, o której marzyli, jego zdaniem, Windelband i Hartmann), potrafi ująć typowe struktury filozofii oraz opcje filozofowania i nakreślić w materiale historycznym realne przebiegi rozwojowe tych kilku czy kilkunastu nieredukowalnych już typów refleksji filozoficznej.

Ma to, a w każdym razie mieć może, doniosłe znaczenie z czysto filozoficznego punktu widzenia. Opracowując koncepcję historiografii filozofii, Swieżawski kieruje się zasadą: *historia philosophiae ancilla philosophiae*. Chodzi o to, iż lekcja historii, odślaniająca wewnętrzną logikę rozwoju filozofii może, albo lepiej powiedzieć: powinna być, wykorzystana przez filozofów systematyków. Pomaga filozofowi dokonać fundamentalnych wyborów. Uczy go wszakże przede wszystkim tego, jak nie należy filozofować. Swieżawski pisze: „Dzięki bowiem doświadczeniu historycznemu może się filozof przekonać niejako empirycznie, »laboratoryjnie«, do jakich następstw muszą prowadzić pewne założenia – i może wyciągnąć stąd wniosek o dużym znaczeniu praktycznym, zgodnie z którym należy odrzucić jako niemożliwe do przyjęcia wszelkie takie podstawowe założenia filozoficzne, z których wynikają następstwa absurdalne albo niezgodne z oczywistością i zdrowym rozsądkiem”⁸⁶. Można przypuszczać – powiada dalej filozof – że w sposób pełny opracowana, to znaczy doprowadzona wszechstronnie do ostatecznych wniosków *właściwa* historiografia filozofii mogłaby dostarczyć filozofom także drogowskazów pozytywnych, pokazać, jak filozofować należy, które z dotychczas rozwijanych typów refleksji filozoficznej najbardziej zbliżają się do drogi wiodącej ku filozoficznej prawdzie o człowieku i otaczającej go rzeczywistości. Autor *Zagadnienia...* świadom jest jednak, że do pełnej realizacji tak rozumianej „filozoficznej historiografii filo-

⁸⁵ Ibidem, s. 397–398.

⁸⁶ Ibidem, s. 595–596. Zob. także S. SWIEŻAWSKI: *Rola historii filozofii w formacji umysłowej*. W: IDEM: *Człowiek i tajemnica*. Kraków 1978, s. 65; czytamy tu: „Dobrze uprawiana historia filozofii pozwala filozofowi jakby doświadczać, zobaczyć, jakie następstwa wyprowadzono z raz zajętych postaw wyjściowych, jakie popełniano tu najczęściej błędy i jak przebiega w rzeczywistości tok refleksji filozoficznej, powstałej i rozwijającej się w ramach określonego stylu myślenia i związanych z nim wytycznych. Dociekliwa historiografia filozofii staje się ostatecznie nauką o błędach i niewiernościach popełnianych wobec własnych – jawnie lub milcząco przyjmowanych – założeń. Dopiero tak uprawiane studium historii filozofii staje się dla filozofii w pełni użyteczne i dla właściwej formacji filozoficznej nieodzowne”.

zofii” jeszcze nam daleko. Powątpiewa nawet, czy kiedykolwiek jej zamysł uda się zrealizować i czy znaleźliby się filozofowie gotowi skorzystać z jej ustaleń. „Fakt ten – powiada – jest jednym z głębokich uzasadnień nieuniknionej w naszym świecie wielości filozofii, mimo jedności prawdy, i jedną z istotnych racji za wolnością poglądów jako niezbędnym warunkiem istnienia filozofii”⁸⁷.

Filozofia historii filozofii

Odpowiednio zatem uprawiane dziejopisarstwo odgrywa wobec filozofii rolę „drogowskazu negatywnego”. Tę „słabość” filozoficznej historiografii może jednak, w przekonaniu Stefana Swieżawskiego, zrekompensować dopełniająca ją i uprawiana na jej podstawie filozofia historii filozofii⁸⁸. Rozbudowany projekt tej dyscypliny daje drugą część *Zagadnienia... – Historiozofia filozofii*. Tu najwyraźniej dostrzec można, że praca ta stanowi istotnie realizację filozoficznych, a nie tylko metodologicznych intencji autora. Postulowana przez Swieżawskiego historiozofia filozofii – jako dyscyplina w pełnym tego słowa znaczeniu filozoficzna – stanowić miałaby obszar poszukiwania pozytywnej drogi właściwego filozofowania. Swieżawski spodziewa się tu przede wszystkim, że na podstawie rozważań już *stricte* filozoficznych – stawiających problem wolności i konieczności w dziejach filozofii, problem natury i cech historycznego jej rozwoju, zagadnienie *philosophiae perennis* – można będzie podjąć próbę wyznaczenia faktycznych linii rozwojowych filozofii, dociekać praw rządzących tym rozwojem, szukać norm kierujących go na właściwe tory. Byłby to także obszar określenia zasad podstawowych typów filozofii oraz podjęcia (*resp.* rozstrzygnięcia) kwestii istnienia bądź nieistnienia filozofii wieczystej⁸⁹.

Ta ostatnia sprawa to kluczowy problem projektowanej dyscypliny i trzeba zaznaczyć, że poglądy Swieżawskiego podlegały w tym zakresie swoistej ewolucji (czy też, lepiej powiedzieć, pogłębieniu, które skutkowało zajmowaniem coraz bardziej otwartego stanowiska) od w zasadzie jednoznacznego wskazania w połowie lat pięćdziesiątych, że w myśli Tomasza z Akwinu filozofia

⁸⁷ S. SWIEŻAWSKI: *Zagadnienie...*, s. 596.

⁸⁸ Ibidem.

⁸⁹ Ibidem, s. 611. Twierdzenia formułowane w ramach tych poszukiwań nie należałyby już do historiografii, „lecz do filozofii zajmującej się dziejami filozofii”.

wieczysta spełniła się i nadal spełnia najpełniej⁹⁰, przez prezentowane w dziesięć lat później – właśnie w *Zagadnieniu...* – stanowisko znacznie już bardziej otwarte, ale nadal wskazujące w tym względzie konsekwentnie metafizykę realistyczną, do – jak zauważył Czesław Głombik, który analizował pod tym kątem rozwój Swieżawskiego – wyraźnego odejścia po publikacji tej książki od poszukiwań filozofii wieczystej i skierowania uwagi na propagowanie realistycznej, metafizycznej i kontemplacyjnie zorientowanej filozofii klasycznej⁹¹. Wróć jeszcze do tej kwestii. Z punktu widzenia prowadzonych tu analiz najistotniejsza jest koncepcja filozofii wieczystej przedstawiona w *Zagadnieniu...*, jako że stanowi centralny element projektowanej w tym dziele filozofii historii filozofii, a ta, ze względu na swój związek ze studium dziejów filozofii, najbardziej mnie interesuje.

Otóż w okresie prac nad swym *opus magnum* Swieżawski był zdania, że filozofii wieczystej nie należy utożsamiać z żadną z konkretnych historycznych filozofii, tomizmu nie wyłączając⁹². Historiozofii filozofii, o której mowa w *Zagadnieniu...*, nie towarzyszy zatem intencja apologetyczna. Swieżawski w różnych miejscach podkreślał, że efektów poszukiwań momentów wieczystych filozofii upatrywać trzeba gdzie indziej. Dostrzec je można przede wszystkim w filozoficznej problematyce. W swym filozoficznym *credo*, książce napisanej wspólnie z Jerzym Kalinowskim, a zatytułowanej *Filozofia w dobie soboru*, powiadał, przypomnijmy, iż „to poprzez *quaestiones philosophicae perennes* odkrywamy jedność *philosophia perennis*”⁹³.

⁹⁰ *Streszczenia...*, s. 11. Czytamy tu: „Ci, których koleje życia umysłowego doprowadziły do właściwego rozumienia metafizyki i do których dotarł tak bliski współczesnemu człowiekowi głos kilku dzisiejszych tomistów – a wśród nich najzrozumiałej i chyba najwnikliwiej przemówić umiał Maritain – doszli do tego przeświadczenia, że wbrew pozorom chaosu i bezsensownej płątaniny istnieje powoli przez wieki rozwijająca się »*philosophia perennis*«, której ostatnim, pełnym akordem jest filozofia Tomasza z Akwinu, w pełni XIII-wieczna, a zarazem w swej treści istotnej ponadczasowa i trwała jak każda zresztą rzetelna, choć z konieczności cząstkowa prawda”. Stwierdzenie to nie powinno jednak skłaniać do wyciągania jednoznacznego wniosku, że dla filozofów z Lublina filozofia wieczysta jest po prostu tożsama z tomizmem.

⁹¹ C. GŁOMBİK: *Od „filozofii wieczystej”...*, s. 264–272. Czytamy tu: „W tekstach Swieżawskiego opublikowanych po wydaniu *Zagadnienia historii filozofii* pojawiła się charakterystyczna zmiana w sposobach ujęcia omawianego problemu. Znika pojęcie *philosophia perennis*, natomiast pojawia się, i zastępuje tamto, wyrażenie »filozofia klasyczna«. Ibidem, s. 264.

⁹² J. KALINOWSKI, S. SWIEŻAWSKI: *Filozofia...*, s. 46.

⁹³ Ibidem, s. 47. Zob. także S. SWIEŻAWSKI: *Zagadnienie...*, s. 663–664.

Wszelako problemowa koncepcja filozofii wieczystej – pozostająca, jak pisał, w głębokiej harmonii z historiografią filozofii – nie jest jedyną ani z punktu widzenia intencji autora *Zagadnienia...* najważniejszą, czy też najbardziej poszukiwaną. Koncepcję problemową cechuje filozoficzna neutralność, gdyż trwałość i jedność – jako cechy filozofii wieczystej – przysługują tu samym pytaniom (powtarzającym się w obrębie najrozmaitszych filozofii tym samym problemom), a nie ich rozwiązaniom. Swieżawski eksponuje w związku z tym wagę elementu prawdziwościowego, jako trzeciego, obok jedności i trwałości, warunku filozofii wieczystej. „Chodzi po prostu – powiada – o to, czy przenikając naszą refleksją filozoficzną historyczny rozwój filozofii [...] i zestawiając ze sobą najważniejsze typy filozofii, które utrwaliły się w dziejach, możemy w sposób odpowiedzialny powiedzieć o jednym z nich, że jest to właśnie ta, utrwalająca się coraz bardziej, jedynie prawdziwa filozofia?”⁹⁴. Pytanie to dotyczy jednak – podkreślmy – jednego z nieustannie powtarzających się w historii rodzajów (modeli) filozofii, i to ujmowanych jako typ idealny, a nie – jak zaznacza Swieżawski – jako jej konkretna, historyczna realizacja.

Autor *Zagadnienia...* świadomy był otwartości dyskusji na temat prawdziwościowo rozważanej *philosophiae perennis*. To przecież przedłużenie odwiecznego sporu o prawdę, toczącego się między różnymi historycznymi doktrynami. Ich różnorodność, zredukowana do kilku typów idealnych (modeli lub esencji filozofowania), staje się właściwym powodem sporu o filozofię wieczystą i z tego powodu – domniemywał – ile mamy typowych odmian filozofii, tyle też wskazać by można odpowiadających im koncepcji filozofii wieczystej. O tym zaś, któremu typowi przypadnie odgrywać taką rolę, o tym decydują pierwotne i wolne zarazem intelektualne wybory, których dokonuje filozof, umieszczając się w ramach określonej filozofii, uznanej przez siebie za właściwszą. Gdyby – przypuszczał autor *Zagadnienia...*, dając zarazem wyraz własnym preferencjom – filozofowie byli realistami, kierowali się „zdrowym rozsądkiem”, oczywistością i swe doświadczenie filozoficzne czerpali z otaczającej rzeczywistości, wówczas „za filozofię wieczystą uznano by powszechnie realistyczną metafizykę, czyli filozofię bytu”⁹⁵. Pluralizm pierwotnych wyborów jest jednak faktem, stąd wielość typów idealnych (czyli modeli lub esencji) filozofii i w konsekwencji – wielość koncepcji *philosophiae perennis*. Nie istnieją one, powiada Swieżawski, w rzeczy-

⁹⁴ S. SWIEŻAWSKI: *Zagadnienie...*, s. 663.

⁹⁵ Ibidem, s. 666.

wistości, jak zawarte w tekstach poglądy, lecz – stanowiąc byty intencjonalne – istnieją tak samo jak owe abstrakcyjne esencje historycznych filozofii⁹⁶.

Jak jednak można przybliżyć się do tej jedynie prawdziwej? Swieżawski przypuszcza, że mimo różnych możliwości relatywizm nie jest w tym wypadku całkowity i w poszukiwaniach nie musimy wcale czuć się skazani na arbitralność. Znaczące bowiem usługi wyświadczyć tu może ponownie tak zwana *właściwa* historiografia, która – jego zdaniem – „pokazuje na konkretnym materiale historycznym, jak pewne typy filozofowania prędzej czy później dochodzą do absurdu, a jak inne, mimo prób historycznych bardzo ciężkich, utrzymują swą sensowność i rację bytu”⁹⁷. Tym sposobem postulat powiązania filozofii i jej historiografii zyskuje możliwość innej jeszcze realizacji – w projektowanej historiozofii filozofii.

Czesław Głombik zauważył, że w ujęciu Swieżawskiego filozofia wieczysta nie mieściła się w formułach definicyjnych⁹⁸. W *Za-*

⁹⁶ Ibidem, s. 667.

⁹⁷ Ibidem.

⁹⁸ C. GŁOMBIK: *Od „filozofii wieczystej”...*, s. 250. Warto w tym miejscu zauważyć, że identyfikowanie się z tradycją filozoficzną sięgającą starożytności, a tym bardziej średniowiecza szczególnie narażone jest na stereotypizację. Przykładem jej funkcjonowania – zrozumiałym, trzeba powiedzieć, ze względów choćby socjologicznych lub psychologicznych, jako czynnik kształtowania wyrazistej tożsamości i jednoznacznej wypowiedzi – jest prezentacja koncepcji Swieżawskiego, którą zaproponował Z. KUDEROWICZ w popularnej broszurze *Przegląd metod historii filozofii* (Wrocław–Warszawa–Gdańsk 1978, s. 19). Ma ona ze względu na specyfikę tej publikacji (seria Wydawnictwa PAN – Nauka dla Wszystkich) znacznie mniej zniuansowany charakter w porównaniu z rzeczowym omówieniem przez Kuderowicza *Zagadnienia...*, które aspektowo przedstawione było wcześniej. Kuderowicz prezentuje tu podejście Swieżawskiego (i Gilsone’a) jako skojarzenie metody wyjaśniającej i wartościującej w historiografii filozofii, przy czym pierwsza stosowana jest na etapie pierwszym (powstaje tu „historiozofia poglądów filozoficznych”), druga właściwa jest badaniom etapu drugiego, na którym, jak czytamy w *Przeglądzie...*, dokonuje się oceny badanych wcześniej doktryn z punktu widzenia *philosophiae perennis*, pokazując, w jakim stopniu w danej doktrynie są „podjęte i rozwiązane »wieczne zagadnienia filozoficzne«”. Kryterium oceny stanowi tu „filozofia wieczysta”, ta zaś, jak pisał Kuderowicz, dla każdego, kto nawet powierzchownie zna terminologię neoscholastyczną, jest nazwą filozofii katolickiej i głównego jej odłamu, czyli tomizmu, i to „ten kierunek ma decydować o ocenie poznawczej wartości wszelkiej filozofii”. Autor *Przeglądu...* dopatrywał się w tym, nieodpowiadającej świadomości współczesnej, rewitalizacji monistycznej metody wartościującej, której zasady opracował Hegel. Odwołanie się do stereotypu, którego wyrazem jest łańcuch powiązań: *philosophia perennis* – filozofia katolicka – tomizm, choć w wielu przypadkach pewnie uprawnione, nie przystaje jednak, trzeba powiedzieć, do poglądów Swieżawskiego, zwłaszcza z okresu prac nad *Zagadnieniem...*

gadnieniu... bardziej była problemem badawczym niż określonym stanowiskiem. Stąd też wynikała specyfika jego wypowiedzi w tej materii: Swieżawski nie dokonuje tu „rygorystycznych znaczeniowych uściśleń”, lecz wieloaspektowych badawczych „obchodzeń” — krąży po prostu wokół problemu, stara się go wielostronnie naświetlić, czyniąc nieraz układem odniesienia dla zagadnień, które, gdy brać je w oderwaniu, same uwzględnienia kontekstu *philosophiae perennis* nie potrzebują⁹⁹. I choć jego preferencje co do sensu filozofii wieczystej dają się łatwo uchwycić, utrzymuje w narracji otwarty tryb warunkowy, zachęcając tym samym czytelnika do współmyślenia.

Czesław Głombik zwracał jednak nade wszystko uwagę na zmianę podejścia Swieżawskiego do problemu „filozofii wieczystej”. Swieżawski, jego zdaniem, przestaje być po publikacji *Zagadnienia...* „rzecznikiem *philosophiae perennis*”, daje się natomiast poznać w swoich wypowiedziach jako propagator filozofii klasycznej. Zmiana nie była przy tym wyrazem jeszcze dalej idącej neutralizacji stanowiska. Przeciwnie, zdaniem Głombika, wynikała z jednej strony z potrzeby obrony „teoretycznego statusu filozofii przed próbami jej pozafilozoficznych zniekształceń”, z drugiej zaś — z dążenia do zdecydowanie wyraźniejszego wiązania „prawdziwościowej strony filozofii z jej historycznymi konkretyzacjami” (ale już poza „swoście wypreparowaną wieczystością”)¹⁰⁰. Oba konteksty owej zmiany, naświetlone w studium *Od „filozofii wieczystej” do „filozofii klasycznej”*, wydają się ciekawe. Pierwszy odnosi się bezpośrednio do doświadczeń Swieżawskiego jako audytora II Soboru Watykańskiego, podczas którego poszukiwano (między innymi) nowej filozoficznej podstawy katolickiej formacji intelektualnej, podstawy zdolnej sprostać aktualnym wówczas wyzwaniom. Autor *Zagadnienia...*, który w trakcie obrad Soboru był orędownikiem powrotu do autentycznej myśli Tomasza, a nie konserwowania tradycyjnych form tomizmu, zdał sobie wówczas sprawę, zdaniem autora omawianego tekstu, że formuła *philosophia perennis* nie jest wolna od niebezpieczeństw, tradycyjnie bowiem wiązano ją z filozofią tomistyczną, a w tym sensie dyskusje soborowe kazały uznać filozofię wieczystą za zjawisko należące do epoki bezpowrotnie minionej. „Była — pisał Głombik, interpretując posoborowe wypowiedzi Swieżawskiego — zanadto związana z instytucjami Kościoła, uwikłanymi w zmienny bieg spraw ziemskich, autorytarna, wyrokująca w imieniu wiary, funkcjonująca ze zna-

⁹⁹ C. GŁOMBIK: *Od „filozofii wieczystej” ...*, s. 251.

¹⁰⁰ Ibidem, s. 264.

mieniem *schola nostra*”¹⁰¹. Stąd też właśnie ów zwrot od „filozofii wieczystej” ku propagowaniu w jej miejsce koncepcji filozofii klasycznej, rozumianej jako rozwijająca się od starożytności po wiek XV wiedza i mądrość afirmujące świat, filozofii nastawionej realistycznie i kontemplacyjnie na byt rzeczywisty, filozofii dostępnej w „wielowiekowym obszarze rozwoju filozofii, który w centrum umieścił problematykę bytu i człowieka”¹⁰².

Jeszcze bardziej interesujący wydaje się drugi aspekt reorientacji dążeń Swieżawskiego, dotyczący wyraźniejszego wiązania „prawdziwościowej strony filozofii z jej historycznymi konkretyzacjami”. Staje się on czytelny, gdy zwiąże się *Zagadnienie historii filozofii* z *Dziejami europejskiej filozofii klasycznej*. Choć zazwyczaj, zgodnie z intencjami Swieżawskiego, wiąże się pierwsze, jako teoretyczne przygotowanie, przede wszystkim z *Dziejami filozofii europejskiej w XV wieku*, to jednak Głombik zwrócił uwagę na analogiczny związek *Zagadnienia...* właśnie z *Dziejami europejskiej filozofii klasycznej*. Dzieło to również uznał za miejsce praktycznego zastosowania reguł badawczych opracowanych w *Zagadnieniu...*, tym razem na użytek prezentacji ciągłości i rozwoju problematyki filozoficznej od starożytności do późnego średniowiecza¹⁰³. Studium dziejów filozofii klasycznej, tak jak siedmiotomowa monografia filozofii XV wieku, stanowi zatem w opinii tego badacza realizację koncepcji historii filozofii opracowanej przez Swieżawskiego.

Uwagi końcowe

Spróbujmy — zbierając najistotniejsze wnioski — wyeksponować filozoficzne aspekty koncepcji badań historycznofilozoficznych autora *Zagadnienia...* (pamiętając o środowisku jego uczniów i współpracowników, którzy w proces jej kształtowania aktywnie byli zaangażowani), wskazując przy tym przykłady jej zastosowań.

Po pierwsze, warto zwrócić uwagę na pierwotną motywację ześpolenia badań historycznofilozoficznych z filozoficznymi w kontekście zdefiniowanego jako kryzys stanu filozofii w połowie XX wieku. Kryzys ten, przypomnijmy, rozumiano jako trwający od

¹⁰¹ Ibidem, s. 267.

¹⁰² Ibidem, s. 268.

¹⁰³ Ibidem, s. 251.

czasów Kanta odwrót od metafizyki (teorii bytu), uważanej – zgodnie z postawą klasyczną – za najważniejszy typ wiedzy filozoficznej. Receptą na impas filozofii miała być właśnie, zdaniem filozofów z Lublina, rewitalizacja metafizyki realistycznej – stąd postulat prowadzenia pod kątem dziejów jej problematyki studiów historycznych, wspierających (przygotowujących) systematyczne filozofowanie. Historia metafizyki (zorientowana zwłaszcza na tradycję arystotelesowsko-tomistyczną) przekształcała się, z punktu widzenia potrzeb filozofii, w historyczną metodę filozofowania. Innymi słowy, historia filozofii (zwłaszcza metafizyki) wprzęgnięta w poszukiwania filozoficzne stawiała się „służebnicą filozofii”, a zarazem częścią projektu filozoficznego, studiów historycznych bowiem nie prowadzono tu dla nich samych, lecz – i to ich specyfika – z punktu widzenia „dziś ważnych” (tak jak tę wagę rozpoznawano w szkole lubelskiej) filozoficznych pytań. Wydaje się, że te właśnie intencje zadecydowały o preferencji historycznego studium problemów. Samo to studium wszakże ukazuje się jako filozoficzne także w innym sensie.

Otóż, po drugie, filozoficzny wymiar badań historycznych – tak jak za Gilsonem pojmował je Swieżawski i jego uczniowie – osiągany ma tu być w ramach tak zwanej historiografii *właściwej* – studium dziejów filozoficznej teorii, oderwanej od „historycznie stwierdzalnych poglądów filozoficznych”¹⁰⁴. Tutaj, jak pisał autor *Zagadnienia...*, „odtrutką na grożący każdemu filozofowi egocentryzm” staje się świadomość istnienia rozwijającej się problemowo *samej* filozofii, to znaczy filozofii w znaczeniu, jego zdaniem, właściwym. Zadaniem historyka ma tu być studium dziejów owych problemów, dotarcie do ich bezosobowej treści oraz analiza ciągłości względnie braku ciągłości narastania doświadczenia filozoficznego. Ma on wszakże przy tym prawo, wręcz obowiązek – twierdził Swieżawski i w tym widzieć można ów drugi sens filozoficzności pracy historyka – nie tylko badać rozwój problemów w oderwaniu od poszczególnych filozofii, ale „z punktu widzenia absolutnych praw logiki – przywołajmy raz jeszcze jego słowa – »uzupełniać i poprawiać« zaistniałe filozofie, wykazując tkwiące w nich braki i błędy, a zarazem wskazując na następstwa, jakie powinny one były wywołać i jakie w rzeczywistości, w toku rozwoju dziejowego zaistniały”¹⁰⁵. Zabieg ten umożliwia sprowadzenie historycznych filozofii do kilku nieredukowalnych już typów refleksji filozoficznej. Wydaje się, że praca historyka staje się w tym ko-

¹⁰⁴ S. SWIEŻAWSKI: *Zagadnienie...*, s. 397.

¹⁰⁵ Ibidem, s. 398.

rygująco-normatywnym ujęciu wysiłkiem filozofowania (zaciera się różnica między historią a filozofią). Ma też w sensie funkcjonalnym wymiar filozoficzny dlatego, że ogranicza do kilku opcji wybór punktu wyjścia filozofowania, przed którym stawia filozofa systematyka. Można powiedzieć zatem, że znacznie ważniejsza niż prawda historyczna staje się w tak rozumianym studium filozoficznej przeszłości prawda w sensie filozoficznym. I tak właśnie rozumianą historiografię określił Swieżawski jako filozoficzną. Miał jednak świadomość — i trzeba to podkreślić — jej bardziej postulatycznego niż realnego charakteru. Tylko częściowo, jego zdaniem, zrealizował ją Gilson. Był jednak Swieżawski przekonany, że zbliżając się do niej, najlepiej przysłużyć się można filozofii dziś uprawianej. I rzecz ciekawa, gdy spojrzeć z dystansu, dostrzega się w koncepcji drugiego etapu badań historycznofilozoficznych podejście analogiczne do tego, które postulował, ale i praktycznie zrealizował Marek Siemek w *Ideji transcendentalizmu u Fichtego i Kanta...* Dialektyczna historia filozofii, stanowiąca — przypomnijmy — poznawczy wzorzec, na którym opierało się to studium, jak historiografia drugiego etapu, operuje w zupełnie innej czasowości niż historia filozofów oraz ich poglądów. Bada mające autonomiczną historyczność problemy — w tym przypadku problem wiedzy w filozofii nowożytnej — i choćby z tego punktu widzenia wypowiedzi obu uczonych dotyczące wzajemnej relacji historii filozofów (i ich poglądów) oraz historii problemów (filozoficznej teorii, jak częściej określał ją Siemek) wydają się zbieżne. Wyodrębnienie ponadto możliwości filozofowania na poziomie epistemicznym i epistemologicznym, ujęcie transcendentalizmu jako stanowiska epistemologicznego — wszystko to ma charakter zabiegów typologicznych, wskazujących realne alternatywy filozofowania. I nie jest to przykład możliwości pogodzenia wody z ogniem (Siemek uważał w połowie lat sześćdziesiątych neoscholastykę za epistemiczny anachronizm¹⁰⁶), lecz zawsze możliwej (przynajmniej aspektowo) zbieżności stanowisk autentycznie filozofujących i badających dzieje filozofii ludzi mimo odmienności (antagonizmu) tradycji, z którymi się identyfikują.

Po trzecie, jak starałem się to pokazać w ostatnim podrozdziale, historiografia filozofii, zwłaszcza jej etap drugi, stanowić ma punkt wyjścia (w tym przypadku niezbędny), inspirację i układ odniesienia zarazem dla w pełnym tego słowa znaczeniu filozoficznej

¹⁰⁶ Zob. M. SIEMEK: *Dzieło wielce uczone*. W: IDEM: *W kręgu filozofów*. Warszawa 1984.

już refleksji nad dziejami filozofii, refleksji podjętej w perspektywie historiozoficznej. W tym także widzieć można filozoficzny wymiar i charakter tego dziejopisarstwa, zwłaszcza wówczas, gdy weźmie się pod uwagę, że w zamysłach Swieżawskiego oparta na historiografii filozofia historii filozofii wspierać ma filozofa, kiedy poszukuje on wśród nieredukowalnych typów filozofowania (wy-preparowanych *nota bene* w ramach badań drugiego etapu¹⁰⁷) właściwej drogi zbliżania się do filozoficznej prawdy.

Podkreślany przez autora *Zagadnienia...* postulatyczny w wielu aspektach charakter koncepcji studium dziejów filozofii, która wymaga dopiero praktycznego potwierdzenia, co więcej, nieukrywanie umiarkowanego sceptycyzmu dotyczącego możliwości faktycznej realizacji tej koncepcji¹⁰⁸ – wszystko to każe raczej wystudzić zapal poszukiwań w pełni zadowalającego i oczekiwanego z filozoficznego punktu widzenia urzeczywistnienia tego projektu w dorobku uczonego. Skłania raczej do szukania w nim dążeń do „ideału” filozoficznej historiografii filozofii niż przykładów jego osiągnięcia. Same zresztą wypowiedzi Swieżawskiego skłaniają do uznania tego modelu dziejopisarstwa za swoistą ideę regulatywną, której filozoficznie umotywowany historyk nie powinien tracić z oczu.

Okazuje się zatem, że najambitniejsza postać filozoficznej historii filozofii – studium dziejów problemów zmierzające ostatecznie do wypreparowania „czystych esencji”, typów filozofowania (wcześniej zaś, jak się zdaje, czystych struktur teoretyczno-problemowych filozofii) – jest w istocie projektem. Rodzi się jednak pytanie o podjęte w kierunku jej realizacji kroki. Swieżawski pisał, że jej literacką realizacją *byłyby* monografie poświęcone poszczególnym zdepersonalizowanym problemom, ich zespołom, monografie problematyki poszczególnych dyscyplin filozoficznych, a ukoronowaniem – syntetyczne opracowanie dziejów całej problematyki filozoficznej¹⁰⁹.

Szukając owych przybliżeń, trzeba zauważyć, że u Swieżawskiego i jego uczniów żywa była idea problemowego uprawiania historii filozofii jako historii metafizyki. Była to – przypomnijmy – reakcja na ówczesną kondycję filozofii, stąd też kryterium filozoficzności szukano we współczesnej filozofii bytu. Nastawienie

¹⁰⁷ S. SWIEŻAWSKI: *Zagadnienie...*, s. 595.

¹⁰⁸ Ibidem, s. 398, 596.

¹⁰⁹ Ibidem, s. 341–342. Problem typu opracowań w historiografii filozofii ukazał w kontekście twórczości S. Pawlickiego C. GŁOMBIK w pracy: *Człowiek i historia. Studium koncepcji filozoficznej Stefana Pawlickiego*. Warszawa 1973, s. 250–267.

to widoczne jest, choć niedeklarowane wprost, w książce Mikołaja F. Tokarskiego *Filozofia bytu u Mikołaja z Kuzy*¹¹⁰. W zasadzie mamy tu do czynienia z wzorcowo opracowanymi badaniami pierwszego etapu — studium historyczno-teoretycznych uwarunkowań filozofowania, z immanentną analizą poglądów Kuzańczyka. „Siatka metafizyczna” wydaje się tu jednak stale obecna na etapie badawczym i konfrontowana z tekstami Mikołaja z Kuzy, które podejmują przede wszystkim tematykę teoriopoznawczą. W ten sposób, wydaje się, autor szuka tytułowej filozofii bytu, opierając się na jej hipotetycznym projekcie ukrytym w zestawie pytań metafizycznych, którym się kieruje. Jeśli tak, to warto odnotować, że nie była to siatka tomistyczna (co dałoby kuriozalny zapewne efekt w przypadku filozofa silnie zainspirowanego filozofią neoplatońsko-pitagorejską), lecz, jak się zdaje, dostosowany do epoki i autora kwestionariusz problemów metafizyki klasycznej¹¹¹. Także Mieczysław Gogacz swą pracę *Filozofia bytu w „Beniamin Major” Ryszarda ze Świętego Wiktora* wpisuje (uzasadniając jej problematykę) w historię metafizyki¹¹². Jest przekonany, że bohater jego książki „uprawiał filozofię w rozumieniu współczesnym i w rozumieniu XII wieku”¹¹³. Deklarował też w *Przedmowie* współmyślenie z Ryszardem nad jego problemami. Problem kryterium filozoficzności podjął Gogacz świadomie w związku ze specyfiką metafizyki Ryszarda, ukrytej w tekstach teologicznych i mistycznych, metafizyki, którą zatem należało dopiero z tych „niefilozoficznych” tekstów wydobyć¹¹⁴. Wydaje się, że już te dwa przypadki praktycznego zastosowania kwestionariusza są w stanie rozwiązać wiele wątpliwości, które budzić mogą oderwane od praktyki teoretyczne deklaracje i sprawozdawcze ujęcia dyskusji nad warsztatem badawczym.

Najistotniejsze wszakże i znamienne są badania historycznofilozoficzne samego autora *Zagadnienia...* Dzieło to planowane było przede wszystkim jako teoretyczno-metodologiczny wstęp do *Dziejów filozofii europejskiej w XV wieku*¹¹⁵. Kryterium filozoficzności w tym „przewodniku po problematyce filozoficznej” typowej dla

¹¹⁰ M.F. TOKARSKI: *Filozofia bytu u Mikołaja z Kuzy*. Lublin 1958.

¹¹¹ Tokarski w pełni świadomie i z bardzo ciekawym skutkiem dla ukazania tła oraz uwarunkowań filozofii Kuzańczyka zastosował kwestionariusz historyczny — zob. *ibidem*, s. 11–13.

¹¹² M. GOGACZ: *Filozofia bytu w „Beniamin Major” Ryszarda ze Świętego Wiktora*. Lublin 1957, s. 18–20.

¹¹³ *Ibidem*, s. 35.

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ S. SWIEŻAWSKI: *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*. T. 1–6. Warszawa 1974–1983.

XV wieku przejmował Swieżawski ze współczesności, kierując się tym, co „dziś bylibyśmy skłonni uznać za zagadnienia filozoficzne”¹¹⁶. Po publikacji tomu pierwszego zwracano uwagę, że książka nie realizuje zapowiadanego w *Zagadnieniu...* dwuetapowego programu badań, że poprzestaje w zasadzie na etapie pierwszym. Wydaje się jednak, że zastrzeżenia te były tyleż trafne, jeśli idzie o tom pierwszy, co przedwczesne, jeśli przez ich pryzmat oceniać całość tej wielotomowej pracy, która, jak świadczą liczne wypowiedzi Swieżawskiego, pisana była z rzadko spotykaną samowiedzą i dyscypliną. Swieżawski istotnie w pierwszym tomie i w poszczególnych rozdziałach tomów następnych daje studium uwarunkowań i swego rodzaju przyczynki do historii filozofów. Wszelako od tomu drugiego poczynając, świadomie wybija w swej pracy na czoło problemowy układ opracowywanego materiału albo tak go organizuje, że kulminacją rozważań — jak w tomie trzecim, najbardziej filozoficznym, jak pisał, który analizuje załamanie się linii rozwojowej metafizyki średniowiecznej („proces dekadencji filozofii bytu”) — jest właściwa historiografia filozoficznych zagadnień¹¹⁷. Filozof miał świadomość nieprzystawania swoich prac historycznych do koncepcji, którą stworzył, wiedział, że są one w zasadzie dopiero jednym z pierwszych kroków w kierunku jej realizacji. Jednak — o co stale zabiegał, a co nie zawsze czytelne było dla jego komentatorów — dążył do historycznych ujęć problemowych i każdy z tomów planował, ale przecież także w takim zakresie, na jaki pozwalał sam zamysł dzieła, realizował jako rodzaj „monografii określonej grupy problemów filozoficznych, ukazywanych w ich postaci znamiennej dla filozofii XV wieku”¹¹⁸.

¹¹⁶ Ibidem, T. 1, s. 9.

¹¹⁷ Ibidem, T. 3, s. 14. Recepcję *Dziejów filozofii europejskiej w XV wieku* omawia S. JANECZEK w: *Metodologia...*, s. 64–66.

¹¹⁸ S. SWIEŻAWSKI: *Dzieje filozofii...*, T. 1, s. 13. Zob. także S. JANECZEK: *Metodologia...*, s. 66.

Rozdział dziesiąty

Barbara Skarga — od historii filozofii do metafizyki

Stanisław Borzym uchwycił przełomowy okres w rozwoju filozoficznym Barbary Skargi¹. Inicjuje go na początku lat osiemdziesiątych minionego stulecia zbiór szkiców *Czas i trwanie. Studia o Bergsonie* z 1982 roku. Borzym uznał go za zapowiedź wyjścia Skargi poza tradycyjny warsztat historyka filozofii. Do tego momentu jej działalność istotnie układała się w konsekwentne badanie tradycji filozofii pozytywistycznej — najpierw polskiej potem francuskiej². Później w naturalny sposób w kręgu jej zainteresowań znalazł się czas przesilenia w myśli francuskiej, związany z utratą przez pozytywistyczną formację umysłową wcześniejszej siły oddziaływania, oraz Bergson jako swoisty punkt orientacyjny dokonujących się wówczas procesów³. Zwrot w stronę Bergsona nie zaowocował jednak zwartą monografią w stylu *Kłopotów intelektu...* Pisała Skarga w *Słowie wstępnym* do *Czasu i trwania*, że opracowania monografii nie planowała, a u autora *Ewolucji twórczej* szukała tematów, które ją samą nękały i które wydawały się jej „najważniejsze, bądź dla epoki, bądź dla samego Bergsona, bądź

¹ Zob.: S. BORZYM: *Bergson a filozofia współczesna*. „Znak” 1984, nr 4, s. 556–560; IDEM: *Historia i struktury sensu*. „Znak” 1988, nr 5–6, s. 180–186; IDEM: *Barbara Skarga. Główne wątki filozofii*. W: IDEM: *Przeszłość dla przyszłości. Z dziejów myśli polskiej*. Warszawa 2003, s. 299–308.

² Zob.: B. SKARGA: *Narodziny pozytywizmu polskiego (1831–1864)*. Warszawa 1964; EADEM: *Ortodoksja i rewizja w pozytywizmie francuskim*. Warszawa 1967.

³ B. SKARGA: *Kłopoty intelektu. Między Comte’em a Bergsonem*. Warszawa 1975; EADEM: *O tak zwanym „przełomie antypozytywistycznym”*. „Człowiek i Światopogląd” 1975, nr 12. (Przedruk w: EADEM: *Przeszłość i interpretacje. Z warsztatu historyka filozofii*. Warszawa 1987).

dla filozofii, którą dziś uprawiać chcemy”⁴. Można by rzec, że traciła zapał do typowo historycznofilozoficznego pisarstwa i że to Bergson właśnie w niemałym stopniu się do tego przyczynił swym mało podatnym na schematyczne analizy, interrogatywnym, a zatem otwartym, sposobem filozofowania. Sprawił, że walczył w niej, jak pisała, historyk filozofii z czytelnikiem, „który wciąż siebie pyta: Czy jest w tym dziele jakaś racja?”. Najistotniejszą rolę odegrały zatem względy merytoryczne — problemy. Czego więc Skarga w tym pierwszym zwrocie ku filozofii szukała w tekstach Bergsona i co znalazła już nie jako historyk filozofii, lecz jako czytelnik, który w przestrzeni teoretycznej tekstu sam stawia pytania?

Otóż Borzym zwracał uwagę na to, że zarówno *Kłopoty intelektu...*, jak i *Czas i trwanie...* łączy przeciwstawienie się nieciągłości w rozumieniu dziejów filozofii. Obie książki unaoczniają na historyczno-filozoficznym materiale, że Bergsonowskie *trwanie* jest „konserwacją i nowością” zarazem, że zatem — dodać można — stanowi kategorię przydatną do opisu rzeczywistości teoretycznej, przekształcającej się wprawdzie stale, zawierającej jednak przy tym elementy względnie trwałe. Sam, znając dobrze specyfikę recepcji bergsonizmu, zauważył również, że w swoim odczytaniu Bergsona Skarga łamie stereotypy interpretacyjne związane z jego myślą. I rzeczywiście, *Kłopoty...* skłaniają do tego, by spojrzeć na Bergsona nie jako na sztandarową postać tak zwanego przełomu antypozytywistycznego, lecz jak na filozofa, łączącego w nowej syntezie wątki myślowe, które podjęli jego bezpośredni poprzednicy. *Czas...* natomiast rewiduje przeświadczenie, że Bergson — jak pisał nieodosobniony w tej opinii Leszek Kołakowski — to martwy klasyk⁵, i próbuje przywrócić go współczesności. Skarga dążyła do pokazania w myśli Bergsona obecności czy też antycypacji ważnych tematów filozofii współczesnej, ujawniała swoją jej ocenę (diagnozę) i upominała się — co wydaje się ważne z punktu widzenia jej przyszłych dążeń — o metafizykę, sądy egzystencjalne i bezpośrednie doświadczenie. Bergson, krótko mówiąc, zarówno wewnętrzną zawartością swej myśli, jak i jej miejscem w filozofii współczesnej uświadamiał jej, że płynność, trwałość i ciągłość stanowią cechy istotne procesu rozwoju filozofii.

Potwierdzenie i świadome rozwinięcie filozoficznych dążeń Skargi ujawnił wyraźnie zbiór szkiców *Przeszłość i interpretacje*.

⁴ B. SKARGA: *Czas i trwanie. Studia o Bergsonie*. Warszawa 1982, s. 5.

⁵ L. KOŁAKOWSKI: *Bergson*. Warszawa 1997, s. 16. „Czasami — powiada tu Kołakowski — ktoś pisze rozprawę doktorską o »bergsonizmie«, wolno jednak powiedzieć, że filozofowie współcześni zarówno w rozmyślaniach swoich, jak w nauczaniu są na ogół obojętni na jego dziedzictwo”.

Z warsztatu historyka filozofii z 1987 roku. Skarga podejmuje tu refleksje nad własną praktyką badawczą, dzieli się zdobytą w ten sposób samowiedzą teoretyczno-metodologiczną, a prowadzić, pisał Borzym, tego typu metarefleksję jako historyk filozofii – „to być filozofem po prostu, na mocy szczególnego związku nierozdzielnie łączącego historię filozofii z filozofią *tout court*”⁶. Badacz ten, widząc w Skardze filozofa, który nie używając jaskrawych środków, wyróżnia się jednak w polskim życiu filozoficznym, wyakcentował dwa wątki tej refleksji: jeden – pogłębiający rozumienie strategii badawczej, którą dostosować trzeba zawsze do przedmiotu badań, a nie sztucznie mu narzucać, drugi (szczególnie istotny z punktu widzenia prowadzonych tu analiz) – podejmujący wstępny, ale już filozoficzny namysł nad strukturami sensu i odpowiadającymi im kategoriami, które odsłoniło przed nią wcześniejsze studium historyczne – namysł niewątpliwie prowadzący do pytań metafizycznych⁷. Idzie tu przede wszystkim o tak zwane *formacje intelektualne* i ich wielowarstwową, a przy tym nietrwałą, pełną napięć wewnętrznych, niespójną strukturę. *Formacja intelektualna*, pisał Borzym, to dla Skargi naczelna kategoria służąca jej do opisu dziejów filozofii, przy czym jej swoiste cechy ujawniają się szczególnie wyraźnie w czasie filozoficznych, czy szerzej: intelektualnych przesileń w okresach przejściowych. Wydaje się, że to właśnie zainteresowanie okresami międzyformacyjnych przekształceń (temat *Kłopotów intelektu...*, ale przecież także *Narodzin pozytywizmu polskiego...*) wyculiły ją na tę problematykę: tego, co i jak się wówczas zmienia.

Kulminacyjną fazą owego przejściowego okresu jest wszakże książka *Granice historyczności*. Zdaniem Borzyna, była ona dla Skargi „decydującym krokiem na drodze od dziedziny badania historycznofilozoficznego do dziedziny refleksji filozoficznej *tout court*”⁸. Autorka podejmuje tu systematyczny namysł (w stylu Foucaultowskiej *Archeologii wiedzy*) nad strukturą i dynamiką *formacji intelektualnych*, których realność uświadomił jej wcześniej ogłód filozoficznej przeszłości. Poszukiwanie zaś równowagi między skrajnymi postaciami historyzmu i prezentyzmu (obecne we wcześniejszej refleksji nad warsztatem historyka filozofii – *Przeszłość i interpretacje...*) oraz, jako swoista paralela tego problemu, uwzględnianie współistnienia umiarkowanego historyzmu z umiarkowanym strukturalizmem (badanie przemian formacji uświadamia trwałość określonych struktur sensu) – wszystko to

⁶ S. BORZYM: *Historia...*, s. 180.

⁷ Ibidem, s. 183.

⁸ S. BORZYM: *Barbara Skarga...*, s. 299.

skłoniło Skargę do umieszczenia w centrum zainteresowań samej *historyczności* i do postawienia pytania o czynniki, które zmianę stabilizują, o granice historyczności człowieka i jego wiedzy — formacja intelektualna nie jest bowiem zamkniętym schematem, ma wprawdzie kontury nieostre, ale i bytową autonomię⁹.

Można zatem powiedzieć, że *Granice historyczności* stanowią dla Barbary Skargi Rubikon filozofowania. Warto w związku z tym — idąc za spostrzeżeniami Stanisława Borzysza — postawić pytanie o to, co w kierunku tej rzeki Skargę prowadziło, co odnalazła w jej nurtach, co na drugim brzegu — krótko mówiąc, o ewolucję jej myśli. Zanim jednak podejmę próbę odpowiedzi na te pytania, odniosę się do ważnego tekstu, który powstał w owym przełomowym okresie i który w swych intencjach wskazywał szczególną więź historii filozofii i filozofii.

Problemy historiografii filozofii

Szkic *Złudzenia i nadzieje historyka filozofii* z 1980 roku uznać trzeba za jeden z najdojrzałych przejawów samowiedzy teoretyczno-metodologicznej, jakie pojawiły się w polskiej historiografii filozoficznej drugiej połowy ubiegłego stulecia. W drugim planie tekstu, jako układ odniesienia dla artikulacji własnego stanowiska, dostrzec można niewymienione z nazwy, ale rozpoznawalne, dwie wiodące orientacje filozofii polskiej drugiej połowy ubiegłego wieku, które prowadziły z sobą spór o filozofię i historię filozofii: neoscholastykę oraz marksizm. I trzeba powiedzieć, że Barbara Skarga, z pozycji własnych doświadczeń warsztatowych, patrzy na ten spór z dystansu.

Godząc się zasadniczo z tezą o teoretyczno-metodologicznej niedojrzałości historii filozofii, Skarga zwróciła uwagę na fakt, że historycy filozofii na ogół stronią od budowania metodologicznej teorii własnej dyscypliny. Być może, przypuszczała, decyduje o tym specyfika przedmiotu — zrozumienie drugiego człowieka (filozofa) to wszak problem filozoficzny, a nie metodologiczny. Stąd też zainteresowanie badaczy teorią interpretacji raczej niż kodyfikacją i standaryzacją metod. I to chodzenie własnymi drogami, bez patrzenia w uczone traktaty metodologiczne skutkuje zwykle — pisała — najlepszymi rezultatami.

⁹ Ibidem, s. 299–300.

Rozterek historyka filozofii nie można wszakże zredukować do problemu poznania *drugiego*. Otóż całą złożoność i aporetyczność studium dziejów filozofii rozważała Skarga na tle rozróżnienia, które już kilkakrotnie w analizach niniejszej pracy okazało się przydatne w ukazywaniu osobliwości filozoficznego dziejopisarstwa. Nawiązała mianowicie, choć nie przywołując autora koncepcji wprost, do Ricoeurowskiego rozróżnienia dwóch przeciwstawnych modeli studium historycznego filozofii: z jednej strony tego, które ukazuje postęp poznawczy, dzieje jako konsekwentnie rozwijającą się całość, z drugiej – zmierzającego do ukazania swoistości poszczególnych przejawów filozofowania. W pierwszym wypadku historyk szuka doktryn wyznaczających etapy rozwoju, przejawów pracy rozumu torującego sobie drogę ku prawdzie. W drugim stara się natomiast opisać i zrozumieć konkretne systemy bez ferowania ocen, za to w zgodzie z ich historycznym kształtem, z odegraną w kulturze rolą. Mamy zatem, pisała, perspektywę patrzenia w przeszłość poddaną ahistorycznemu kryterium prawdy i fałszu oraz taką, która zwraca uwagę na niepowtarzalną swoistość myśli przeszłości, na jej wewnętrzną tylko logikę, kulturowy kontekst genezy i funkcjonowania – słowem: *historię prawdy* i *historię prawdziwą*, wraz z odpowiadającymi im (na mocy koniecznego związku) koncepcjami samej filozofii.

Pierwsza jest zazwyczaj historią jednego problemu lub pojęcia, historią szukającą coraz bardziej racjonalnych czy też adekwatnych ich rozwiązań i zastosowań. Szuka się tu (i nieraz znajduje) diachronicznych powiązań problemowych i semantycznych; dostarcza zaś pouczających rozwiązań wówczas, gdy odsłonięciu historyczno-teoretycznych zależności towarzyszy pokazanie rzeczywistych meandrów myśli ludzkiej – jej zahamowań i załamania. *Historii prawdy*, w różnych jej wariantach, grożą jednak niebezpieczeństwa „semantycznych cięć”, zbyt daleko posuniętej selekcji, lekceważenia rozwiązań niezgodnych ze „z góry przyjętą tezą” – pisanie historii *in abstracto*, w oderwaniu od rzeczywistości. Skarga wskazywała problem historycznej tożsamości znaczeń badanych pojęć filozoficznych (później, w *Granicach historyczności*, rozważać będzie zagadnienie historycznej tożsamości problemów), niebezpieczeństwa prezentystycznego rzutowania współczesnych sensów w przeszłość. Widziała problematyczność pojęć często obecnych w wywodach historyków *prawdy*, pojęć takich jak „antycypacja” (na czym – pytała – w istocie antycypacja polega, skoro uderza tak bardzo historyczna zmienność przedmiotu filozofowania, widoczna, gdy rekonstruować znaczenia w odniesieniu do kontekstu kulturowego i poglądów danego filozofa), „prekursor-

stwo”, „ciągłość myśli”, „prawo rozwoju”¹⁰. Kłopotliwe są – pisała – nieodzowne, ale i w różnym stopniu udane modele heurystyczne – zwłaszcza wówczas, gdy z narzędzia analiz przekształcają się w wyznawany pogląd, probierz wartości wskazujący to, co najcenniejsze w dziejach myśli.

„Postulat obiektywności w naukach historycznych jest czymś, czego zrealizować nie można”¹¹. Historyk prawdy zatem powinien ujawnić kryterium, na którym się oparł, uzasadnić w jego świetle słuszność i podstawę swych ocen. Co dla niego stanowi prawdę w filozofii? Postawa historyka, któremu niczym Platońskim filozofom po wyjściu z jaskini, objawiła się prawda, nie budzi jednak zaufania Skargi. Doświadczenie historyczne mówi, że przyszłość zawsze rewiduje teraźniejsze poglądy. Idea filozofii wieczystej jako założenie badań historycznych i historiografii prowadzi do zawsze problematycznego *teleologizmu* – prawda wyznawana staje się celem rozwoju, punktem Ω dziejów filozofii, a historyk filozoficznej prawdy wciela się w filozofa historii i zazwyczaj nie chce się wprost do tego przyznać. Logiki rozwoju nie da się z dziejów wywieść – schemat toku dziejów filozofii to zawsze konstrukcja, a nie odtworzenie. Kierowanie się w badaniach programem *philosophiae perennis* – szukaniem logiki rozwoju filozofii – nie daje się też zazwyczaj konsekwentnie utrzymać. W naturalny bowiem sposób rodzi się potrzeba zrozumienia poszczególnych epok, sensu systemów, określenia miejsca, jakie zajmowały w kulturze swoich czasów. *Historia prawdy* spotyka się zatem z *historią prawdziwą*, nieraz w nią się przekształca, a logiczny schemat rozwoju okazuje się tylko sposobem porządkowania.

Nie mniejsze trudności towarzyszą *historii prawdziwej* – znacznie bliższej Skardze. Zwracano tu uwagę na pluralizm metod – powstały ich rejestry, teoretyczne opracowania. Zazwyczaj dostosowuje się metodę do celów badawczych, gdyż badacze mają na ogół świadomość ograniczeń każdej z nich. Znane są wszakże przypadki wiary w bezwzględne walory naukowe tylko jednej z nich.

Przy całym pluralizmie metod rozpoznawania przeszłości nieodparcie narzuca się pytanie, czy nie ulegamy złudzeniu, wierząc, że udało nam się odtworzyć myśl *drugiego*, i to w dodatku

¹⁰ B. SKARGA: *Złudzenia i nadzieje historyka filozofii*. W: EADEM: *Przeszłość...*, s. 46–47. Czytamy tu: „Czy nie jest raczej tak, że wciąż zmianie ulega płaszczyzna rozwiązań, osiągając jakby inny teoretyczny poziom i powodując głębokie przekształcenia w strukturach sensu, a co za tym idzie, przeformułowanie starych problemów?”.

¹¹ Ibidem, s. 48.

żyjącego w przeszłości. Pytanie to wprowadza w zagadnienie interpretacji. Skarga podejmuje Schopenhauerowską kwestię jej sensu – wartości poznawczej przekładu myśli z przeszłości na język współczesny, skoro wprost myśl ta dana jest w dziele, którego lektury nic nie zastąpi. Historycy czasem się usprawiedliwiają, że to w *kryptoproblemach* – uwarunkowaniach zewnętrznych – tkwi istotna intencja dzieła, że wykracza ono poza zamierzenia twórcy, „transcenduje możliwości jego samowiedzy”¹². W redukcji jednak filozofii do uwarunkowań psychologicznych i polityczno-społecznych widzi Skarga stronnicze przesłanianie rzeczywistej wartości intelektualnego wysiłku filozofa, który wprowadzicie zawsze reaguje na swój czas, ale także swą myślą go przekracza.

Autorka *Granic historyczności* dostrzega również ograniczenia i niebezpieczeństwa badania *formacji intelektualnych*, najszerzej w swych ambicjach, jak pisała, odmiany filozofii prawdziwej, a zarazem przez nią samą uprawianej. Tu także zachodzi obawa odpodmiotowienia oryginalnej myśli w „bezpodmiotowej *episteme*”. „Filozof – pisała – jest twórcą, porusza się on co prawda w pewnym kręgu określonym przez daną formację intelektualną, jego myśl czasem bezwiednie postępuje według reguł wyznaczonych w *episteme*, ale jednocześnie te reguły już łamać może, już się z nich wydobywać, znacząc moment zerwania”¹³. Była przekonana, że myśli nie da się zredukować nawet do „całości kulturowej”, że jest „czymś samym w sobie” i w niej samej przede wszystkim należy szukać tego, co istotne, a nie poza nią.

Konsekwentny historyzm jako strategia historii prawdziwej przekreśla, zdaniem Skargi, sens badania przeszłości. Trzeba zatem przyjąć, że nie wszystko, przynajmniej w kulturze europejskiej, się zmienia. Historyczność ma swoje granice, a szukać ich trzeba w znaczeniach pojęć, ogólnych prawach myślenia. „Musimy założyć jakieś *eidos* twórczości intelektualnej, inaczej każdy tekst stawałby się dla nas szyfrem nie do odcyfrowania”¹⁴. Przyjmując jednak takie założenie, wracamy w istocie do idei *philosophia perennis* – idei „racjonalnego jądra filozofii”, a *historia prawdy* wdziera się, jak powiada, wbrew intencjom w *historię prawdziwą*.

Łatwo się zatem zagubić, ulec złudzeniom, szukając w tym błędnym kole kryteriów właściwej interpretacji. W obliczu pytania: „jak postępować?”, Skarga nie postuluje żadnych gotowych reguł. Żywi natomiast przekonanie, że błędne koło perspektywy teore-

¹² Ibidem, s. 54.

¹³ Ibidem, s. 56.

¹⁴ Ibidem.

tycznej (historii prawdy) i historycznej (historii prawdziwej) da się przekroczyć, obie perspektywy dialektycznie związać, nadając im hermeneutyczny sens. „Historia prawdy i historia prawdziwa nie wydają się alternatywne, jedna odnosi się do drugiej, wzbogacając się wzajemnie”¹⁵. Zachęca jedynie historyków do uczciwości intelektualnej, wysiłku demistyfikacji *siebie* i uproszczeń własnych światopoglądów, zderzania własnych interpretacji z dokonaniem innych, do pytania o źródła rozbieżności. „Nie mamy możliwości dotarcia do autentycznego sensu cudzej myśli” — pisała¹⁶. Skoro tak, to dążenie do ustalenia raz na zawsze poprawnych kanonów interpretacyjnych określonych systemów okazuje się ślepym załamkiem badań historycznych. Skarga postuluje więc, jak można się było przekonać, podejście otwarte, pluralistyczne, wolne od absolutyzowania określonych punktów widzenia i jedynie słusznych strategii interpretacyjnych. Badacz powinien być wszechstronny, umieć stosować, w zależności od celów, które chce osiągnąć na danym etapie swojej pracy, rozmaite metody. To, jak potrafi tego dokonać, stanowi miarę jego kunsztu. Nieodparcie nasuwa się przeświadczenie, że uprawianie historii filozofii jest sztuką po prostu, gdzie schematyczność przekreśla dostępne możliwości. Wszelako dla autorki *Granic historyczności* dyscyplina ta jest również „pewnym sposobem uprawiania samej filozofii”, sposobem budowania własnej filozoficznej tożsamości, aktem pogłębiania samowiedzy „przez zanurzenie się w źródle, przez odkrywanie własnych korzeni”. Dodaje też: „Nie byłoby filozofii bez historii filozofii, nie ma historii filozofii bez filozofii. Ta ostatnia zaś zmienia się nieustannie w swych zasadach i pojęciach. Jest ona po prostu tożsama z myślą ludzką, której biegu zatrzymać nie można, choć ten bieg nie ma wyznaczonego kierunku”¹⁷.

¹⁵ Ibidem, s. 58. Zob. także B. SKARGA: *W rozterce między „historią świętą” a nosem Kleopatry*. W: *Obecność. Leszkowi Kołakowskiemu w 60. rocznicę urodzin*. Londyn 1987. Skarga komentuje tu szkic L. Kołakowskiego *Fabula mundi i nos Kleopatry*. Nawiązując do Ricoeura (opozycja *system — osobliwość*), podejmuje problem alternatywnych, ale i skrajnych ujęć przeszłości (strategii badawczych, modeli historiografii). Po siedmiu latach badań, których rezultaty przedstawi w *Granicach historyczności* (1989), jej stanowisko było już mniej konsyliacyjne — wyostrzyła dystynkcje i przychyliła się do wniosku Ricoeura, że obie skrajne wizje przeszłości, jeśli trzymać się ich konsekwentnie, przekreślają w istocie historię, a „rzeczywistość jest między nimi zawieszona” (s. 50).

¹⁶ B. SKARGA: *Złudzenia i nadzieje...*, s. 58.

¹⁷ Ibidem, s. 59.

Między Comte'em a Bergsonem

Droga do filozofowania wiodła Skargę początkowo przez studium dziejów filozofii polskiej i francuskiej w XIX wieku. To pierwszy wyraźnie dający się wyodrębnić etap rozwoju jej myśli. W książce *Narodziny pozytywizmu polskiego 1831–1864* (1964), będącej *de facto* rozprawą doktorską napisaną pod kierunkiem Niny Assorodobraj, przedstawiała perypetie polskiej tradycji intelektualnej okresu międzypowstaniowego.

Ważna i ciekawa jest tu realizacja tematu, o której Skarga pisała szeroko w uwagach wstępnych. Otóż do opisu polskiego pozytywizmu *in statu nascendi* zastosowała autorka *Granic historyczności* pojęcie *prepozytywizmu*¹⁸. Oznaczało ono kształtujący się w ramach polskiego romantyzmu i z nim zrośnięty nurt, czy też ferment intelektualny, który, pozostając z romantyzmem w symbiozie, w istocie stanowił katalizator jego erozji¹⁹. Książka ta była opisem tytułowego procesu (przy czym interesował jej autorkę prepozytywizm jako nurt filozoficzny, który ukazywała na tle uwarunkowań społeczno-politycznych), lecz także – i to wydaje się najistotniejsze z punktu widzenia prac późniejszych – świadomie podjętą analizą nieciągłości, zderzeń przeciwstawnych tendencji, a przede wszystkim przenikania się nurtów: romantyzmu i rodzącego się pozytywizmu²⁰. Skarga szukała płaszczyzny spotkania obu sposobów myślenia, owej symbiozy właśnie (wydaje się, że były to przede wszystkim nabrzmiewające kwestie społeczne, ekonomiczne i narodowe, ale także teoretyczne, o czym świad-

¹⁸ Charakteryzując jego złożoność, pisała: „Prepozytywizm jako prąd prekursorski w stosunku do pozytywizmu operuje tylko częściowym zespołem tez pozytywistycznych. Poza tym ów zespół może występować u różnych myślicieli w formie mało skryształizowanej, o niewielkim stopniu samoświadomości, uwikłany w obcą sobie konstrukcję myślową. Wydaje się, że można mówić sensownie o prepozytywizmie tylko wtedy, gdy ów zespół cech tak funkcjonuje, że wywiera wpływ na owe konstrukcje, przekształca je w nowym duchu, a im bardziej się autonomizuje, tym wyraźniejsza staje się odmienność postaw teoretycznych i moralno-politycznych, do których prowadzi”. Zob. B. SKARGA: *Narodziny...*, s. 11.

¹⁹ Ibidem, s. 8. Zob. także B. SKARGA: *Prepozytywizm polski wobec heglizmu polskiego i Hegla*. W: *Polskie spory o Hegla 1830–1860*. Warszawa 1966, s. 393. Czytamy tu: „Przystępując do badań nad prepozytywizmem polskim, nie można tracić ani przez chwilę z pola widzenia jego dwóch sprzężonych ze sobą właściwości, jednej niejako pozytywnej, polegającej na konstruowaniu nowego światopoglądu, i drugiej negatywnej, ujawniającej się w walce ze światopoglądem dotychczas panującym – romantyzmem”.

²⁰ Zob. B. SKARGA: *Narodziny...*, s. 8.

czy rozdział pierwszy pracy poświęcony dążeniom polskich empirystów czasów romantyzmu). Szukała pojęć, które modyfikowały swój sens pod wpływem przenikania pozytywistycznych idei do romantycznej umysłowości — zasadnicze pojęcie, którego metamorfozy opisuje, to pojęcie „organiczności” (badala też od tej samej strony pojęcia „narodu” oraz „czynu”²¹). Szukała problemów, które ujawniły antagonizm zwolenników romantyzmu i pozytywizmu (były to kwestie związane przede wszystkim ze sposobem rozumienia wieloaspektowej koncepcji „pracy organicznej”: na przykład kwestia pojmowania drogi do niepodległości, alternatywa postawy romantycznej, rewolucyjno-powstańczej, i charakterystycznej dla prepozytywistów postawy ugodowej, opartej na wierze w obiektywne prawa ekonomiczne oraz na przeświadczeniu, że industrializacja i modernizacja rolnictwa najlepiej służą sprawie polskiej²²).

Interesował ją także „problem jednolitości nurtu”. Zagadnienie możliwości ujęcia kształtującego się dopiero pozytywizmu jako całości, co, jak się zdaje, stanowi warunek łączenia pod wspólną nazwą rozmaitych zjawisk. Stwierdzała tu istnienie zarówno podobieństw zajmowanych stanowisk i postaw, jak i istotnych rozbieżności. Aby zatem ująć tę heterogeniczną całość w jedność, świadomie uciekła się do schematyzacji pozwalającej wyodrębnić pokrewne stanowiska, a zarazem uwydatnić różnorodność środowisk. Stąd model prepozytywizmu, opracowany na podstawie *Discours sur l'ensemble du positivisme* Comte’a²³.

Prepozytywizm polski skonfrontowany został zatem w *Narodzinach...* ze źródłowym prepozytywizmem i z pozytywizmem francuskim w celu pokazania jego cech swoistych i uniwersalnych zarazem — głównie z myślą Comte’a, ale i Saint-Simona (autorka wskazywała przykładowo podobieństwa jego historiozofii z historiozoficznymi pomysłami jednego z głównych bohaterów książki — Supińskiego²⁴), Dunoyera (którego poglądy częściowo podzielali Cieszkowski i Libelt) i innych.

Zauważywszy, że obok zdecydowanej krytyki myśli romantycznej są w prepozytywizmie elementy z romantyzmem wspólne, zilustrowała je Skarga opisem i analizą oddziaływania pierwszego

²¹ Ibidem, s. 126–127. Prepozytywiści rewidowali między innymi romantyczne pojęcie *narodu*, dążąc do zastąpienia go pojęciem *społeczeństwa*; zwłaszcza myśl o szczególnym posłannictwie narodu polskiego pozbawiona była, ich zdaniem, naukowego uzasadnienia — zob. B. SKARGA: *Prepozytywizm...*, s. 412–415.

²² Zob. B. SKARGA: *Narodziny...*, s. 169–170.

²³ Ibidem, s. 12, 329.

²⁴ Ibidem, s. 295–312.

na drugi. Otóż lansowane w prepozytywizmie hasło *pracy organicznej* podchwytował romantyzm jako hasło sobie bliskie, bo stanowiące w latach czterdziestych XIX wieku element romantycznej strategii działań na drodze do realizacji „królestwa niebieskiego” na ziemi. Praca organiczna, będąc działalnością doczesną, nie miała dla romantyków wartości samej w sobie, lecz stanowiła realizację celów idealnych. W świadomości powszechnej zmieniał się jednak z wolna pod wpływem pozytywizmu sens tego pojęcia. Mistyczna obudowa zaczęła odpadać jako nieprzydatna do uzasadnienia programu działań organicznych w zmieniających się okolicznościach. Bez owych mistycznych uzasadnień – przekonywała Skarga – program stał się rodzajem fermentu, który rozsądzał idealistyczne teorie romantyzmu od środka, stymulując jednocześnie przemiany światopoglądowe w Polsce.

Wydaje się, że w pierwszej książce Skargi obecne są już tematy, które podejmą prace kolejne, coraz doskonalsze pod względem warsztatowym, coraz bardziej samodzielne teoretycznie i metodologicznie, coraz bardziej też pod tymi względami samoświadome. Owa teoretyczno-metodologiczna świadomość warta jest tu podkreślenia – wrażliwość nie tylko na *co* prowadzonych badań, ale i na *jak*, na aspekt materialny i formalny przedmiotu i pracy historyka. Można powiedzieć, że już w *Narodzinach...* dostrzegła Skarga zjawisko płynności historycznych transformacji nurtów myślowych, trudność, a w zasadzie niemożliwość uchwycenia ich empirycznie w postaci czystej, przenikania się zatem odmiennych orientacji i realnego braku wyrazistych *cięć*, jak mówić będzie później, które w stereotypowych przeświadczeniach wielu badaczy oddzielają epoki, ułatwiając czytelną, ale i niewolną od problemów periodyzację. Dostrzegła także, że owe transformacje dokonują się albo (po prostu) dają się zaobserwować przede wszystkim wewnątrz takich struktur znaczących jak aparatura pojęciowa i problematyka, w których człowiek wyraża swoje heterogeniczne i zmienne doświadczenie rzeczywistości.

Ortodoksja i rewizja w pozytywizmie francuskim z 1967 roku to kontynuacja wcześniejszych zainteresowań, tyle że przeniesionych w obszar bardzo bliskiej Skardze francuskiej tradycji filozoficznej. W istocie jest to rozbudowane studium recepcji myśli Comte’a w pozytywizmie francuskim drugiej połowy XIX wieku. Studium, w którym niejako równolegle z prowadzonymi analizami historycznofilozoficznymi rozwija się myśl teoretyczno-metodologiczna – powstaje jakby swoista teoria badań recepcji systemów filozoficznych, której kolejne odsłony studiować można w różnych

partiach pracy²⁵. Jak poprzednio, zaznacza się dążenie do modelowych ujęć filozoficznej przeszłości, punktem wyjścia zaś są antynomie systemu Comte’a. To one były źródłem sporów w szkole comtowskiej, siłą kierującą i napędzającą recepcję, której losy analizuje autorka, próbując odsłonić przy tym rzeczywiste mechanizmy różnicowania się stanowisk. Skarga wskazuje tu z jednej strony zmieniające się doświadczenia pokoleniowe uczniów i kontynuatorów autora *Kursu filozofii pozytywnej*, z drugiej — niekoherencje historyczne tez i wartości obecne w jego systemie. To one właśnie (a nie niespójności logiczne) generowały napięcia, wynikające z faktu, że Comte próbował łączyć w jedną całość tendencje i wartości z dwóch różnych okresów, na których przełomie żył, łączyć zatem treści oparte na odmiennych koncepcjach filozoficznych, odmiennym ideale nauki, na różnych postawach moralnych i politycznych²⁶. Wychodząca z założeń racjonalistycznych i empirystycznych, doktryna Comte’a nabierała z czasem coraz bardziej romantycznego i utopijnego zarazem charakteru. Zwłaszcza wówczas, gdy za najwyższe wartości uznała religię, miłość, sztukę oraz humanistyczne ideały. Filozofia Comte’a i jej recepcja — pisała w duchu metodologii warszawskich historyków idei — staje się w ten sposób ważna i ciekawa dla nas jako „wyraz przemian i zmagani światopoglądowych”²⁷. Zwrócenie przez Skargę uwagi na problem niekoherencji historycznych w systemie Comte’a — owego ścierania się w jego myśli odmiennych, ale historycznie następujących po sobie zespołów idei jako czynnika warunkującego losy recepcji jego doktryny — uznać można za kontynuację (a na pewno za analogię) obecnych w *Narodzinach...* analiz zjawiska płynności historycznych transformacji nurtów myślowych. Charakterystyczne dla nich pojęcia i problemy ujmowane

²⁵ B. SKARGA: *Ortodoksja...*, s. 369. Zagadnienie recepcji stanowiło jeden z kluczowych problemów badawczych i tematów refleksji teoretycznej dla Leszka Kołakowskiego i Bronisława Baczki. Stąd też, jak się zdaje, płynęła główna inspiracja dla Skargi w tym zakresie. Pierwszy zajmował się recepcją szeroko, w obu aspektach, w swoich studiach nad filozofią Spinozy, drugi — w badaniach nad odbiorem myśli Hegla w polskiej tradycji filozoficznej. Zob.: L. KOŁAKOWSKI: *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*. Warszawa 1958, s. 588–628; B. BACZKO: *Horyzonty problemowe polskiego heglizmu*. W: *Polskie spory...*, s. 9–61; IDEM: *Hegel a Rousseau*. W: IDEM: *Człowiek i światopoglądy*. Warszawa 1965, s. 103–106; IDEM: *Lewica i prawica heglowska w Polsce*. W: IDEM: *Człowiek...*, s. 213–272. Komentarz do poglądów Baczki na temat recepcji zob. J. SZACKI: *Historia zamiast doktryny*. „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2009, nr 4, s. 107–118. (Pierwodruk w: „Studia Filozoficzne” 1966, nr 4, s. 155–162).

²⁶ B. SKARGA: *Ortodoksja...*, s. 19, 84–87.

²⁷ Ibidem, s. 87.

są (jak wcześniej) jako struktury, na których podstawie obserwować można zmianę, rozpatrywane są też w ramach systemu jako jednoczącej je całości znaczącej.

W szkole comtowskiej – przekonywała autorka – ścierały się tendencja ortodoksyjna (reprezentowana przez Laffitte'a) z rewizjonistyczną, „heretycką” (reprezentowaną przez Littrégo); *ortodoksja* i *rewizja* to naczelne kategorie interpretacyjne prowadzonych tu badań. Skarga, przyjmując je, zwłaszcza pierwszą, szła za utartą w historii filozofii tradycją, mając przy tym świadomość, że etykiety „są wygodne, ale niewiele tłumaczą”²⁸. Używa się ich często, wyrażając potępienie i aprobatę cudzych poglądów. „Warto się zatem zastanowić – pisała we *Wstępie*, wskazując istotny motyw swych zainteresowań szkołą comtowską – czy można mówić o ortodoksji i rewizjonizmie w filozofii, a jeśli tak, to w jakim sensie”²⁹.

Interesowali ją przede wszystkim ortodoksi. Próbowwała zrewidować stereotypowy pogląd, że ortodoksyjni comtyści zawsze starali się dochować wierności doktrynie mistrza. Przeciwnie, pokazywała, że nie ma recepcji bez rewizji, że zatem i u tak zwanych *ortodoksalnych* comtystów – analogicznie jak u zdeklarowanych rewizjonistów – widać przełamywanie „kanonicznych” stylów myślenia mistrza, a w efekcie i dezintegrację systemu wyjściowego, która nieuchronnie dokonywała się pod wpływem nowych problemów i tendencji. Pojęcie ortodoksji jest zatem w filozofii kwalifikacją zdecydowanie umowną. Odnosi do środowisk, które mimo postulatów dochowania wierności zawsze w pewnych aspektach, co nieuniknione, dokonywały znaczącej transformacji systemu, który chciały zachować³⁰. Warto pamiętać, że poglądy te – pozbawione arbitralności, bo potwierdzone na empirycznym materiale w ramach subtelnych i perfekcyjnych pod względem warsztatowym analiz historycznofilozoficznych – wyrażone przez Skargę w 1967 roku miały niewątpliwie swoją wymowę w kontekście ówczesnego *status quo* filozofii marksistowskiej w Polsce. Idzie o rosnące wówczas napięcie wokół warszawskich historyków idei, eskalację nieufności wyrażającej się w coraz śmielszym definiowaniu przedstawicieli tego środowiska jako niebezpiecznych deformatorów marksizmu. Można powiedzieć, że książka ukazała się w czasie podejmowania rozmaitych prób zdezaktywowania warszawskich historyków idei, jako *autentycznych* marksistów, prób – i do tego, jak się zdaje, autorka się odnosiła – podejmowanych przez wy-

²⁸ Ibidem, s. 106–107.

²⁹ Ibidem, s. 9.

³⁰ Ibidem, s. 183–185, 368.

znawców marksizmu-leninizmu (uważających się za ortodoksyjnych marksistów), którzy nie uświadamiali sobie, że sam marksizm-leninizm stanowił daleko posuniętą rewizję poglądów Marksa. Przywołanie w książce dyskusji z Andrzejem Walickim i Bronisławem Baczka, stwierdzenie inspiracji płynącej z ich poglądów i postawy badawczej, odnosić trzeba, jak się zdaje, do tego właśnie, ukrytego niejako w drugim planie wątku³¹. Skarga — co także znamienne — określiła się w tej pracy jako *historyk idei*.

W *Ortodoksji i rewizji...* pojawia się ważny motyw, który stanie się jednym z centralnych tropów interpretacyjnych prac następnych. Otóż badając recepcję filozofii Comte'a, posłużyła się Skarga w dobrze przemyślany sposób — idąc za Diltheyem i Mannheimem — pojęciem *kulturalnej i historycznej generacji*³², co uznać można za punkt wyjścia urobienia później kategorii *formacji intelektualnej*, stanowiącej główne narzędzie interpretacyjne, zastosowane do badania przemian zachodzących w filozofii francuskiej pod koniec XIX wieku — między innymi zjawiska tak zwanego przełomu antypozytywistycznego. Stanął za nią, w gruncie rzeczy, cały program badawczy, który w swych realizacjach odsłonił problemy możliwe do podjęcia (i podjęte później) już tylko w filozofowaniu. W *Ortodoksji i rewizji...* pojęcie *pokolenia* przyjęte zostało jako hipoteza badawcza, która umożliwia uporządkowanie materiału, wskazanie wśród idei comtystów tych specyficznych dla tego środowiska, nowych i dobrze charakteryzujących kontekst, w jakim działali.

Studium przekształceń *formacji intelektualnej* pozytywizmu — między historią a archeologią wiedzy

Książka *Kłopoty intelektu. Między Comte'em a Bergsonem* (1975) jest logiczną konsekwencją i niewątpliwie wyraźnie zwracającym się już w stronę filozofowania pogłębieniem zainteresowań wcześniejszych. O ile poprzednio Skarga badała metamorfozy

³¹ Dążenia Skargi zbieżne są z uwagą Baczki: „Recepcja doktryny filozoficznej jest w większym lub mniejszym stopniu jej transformacją. Transformacją jest zresztą już kontynuacja doktryny przez uczniów, choćby w swych intencjach zmierzali oni jedynie do uściślenia doktryny wyjściowej i nie zamierzali wykraczać poza jej ramy”. B. BACZKO: *Lewica i prawica heglowska...*, s. 216.

³² B. SKARGA: *Ortodoksja...*, s. 11–12.

myśli pozytywistycznej, o tyle w *Kłopotach intelektu...* próbowała dociec, pod wpływem jakich czynników pozytywizm, będący — jak pisała — prawdą tamtej epoki, powoli zaczął tracić swą atrakcyjność, ustępując miejsca nowej formacji umysłowej³³. Nie interesowały jej jednak tak zwane uwarunkowania zewnętrzne filozofowania (ekonomiczne, polityczne, społeczne), lecz mechanizmy teoretyczne, które do dezintegracji pozytywistycznej formacji doprowadziły. Zwracała w związku z tym uwagę na czynniki o charakterze destrukcyjnym wobec formacji pozytywistycznej: problemy metodologiczne, epistemologiczne, ontologiczne oraz aksjologiczne, z którymi borykali się jej przedstawiciele³⁴, oraz na spory wokół aparatury pojęciowej zmieniającej swoje sensy i zastosowania, pojęć, takich jak: *abstrakcja* i *konkret*, *skończoność* i *nieskończoność*, *podzielność* i *niepodzielność*, *ciągłość* i *nieciągłość*. Wydaje się przy tym, że Skarga dostrzega już, że za przypadkiem załamującego się pozytywizmu, któremu poświęcona była książka, kryje się kwestia głębsza (także inna płaszczyzna dociekań), filozoficzna w pełnym tego słowa znaczeniu. Być może nawet na swój sposób warunkująca powodzenie badań historycznych, które przecież niemal zawsze bazują na założeniach filozoficznych. Chodzi o zrozumienie, od wewnątrz, samego fenomenu ruchu myśli, sposobu powstawania i przekształcania się stylów myślenia³⁵ — *formacji intelektualnych*, jak je nazwała, fenomenu widocznego właśnie w mediacji sensów filozoficznych pojęć, przekształcaniach problemów filozoficznych. O gotowości Skargi do podjęcia tej problematyki świadczyć może dialog, który podjęła z Gastonem Bachelardem i z Michelelem Foucaultem. Z pierwszym — między innymi na temat zasad konstruowania modeli stylów myślenia, ułatwiających interpretowanie i klasyfikację poszczególnych stanowisk, możliwości dokonania „cięć” na historycznym materiale, wyodrębniających następujące po sobie epoki, dalej, na temat tak zwanych „progów epistemologicznych”, jakie pokonuje teoretyzujący intelekt ludzki w okresach przekształceń formacji-

³³ Zob. B. SKARGA: *Kłopoty intelektu...*, s. 5–6.

³⁴ Wskażmy je na jednym przynajmniej przykładzie: w przekonaniu uczonych XIX wieku nauka opierała się na *faktach*, ale pytania, jaki jest sens tego pojęcia, czym jest fakt jako podstawowy element badania naukowego, stanowiły kłopotliwe kwestie metodologiczne; fakty są dane, lecz pytania, co to znaczy, że coś jest dane, i co jest dane, wywoływały, zdaniem autorki, spory epistemologiczne; oba te zespoły pytań zakładały zaś jawne bądź ukryte przekonania na temat świata i relacji, jaka wiąże z nim człowieka, nastęrczały zatem problemów o charakterze ontologicznym podejmowanych w dyskusjach nad strukturą materii, zasadami ruchu, ale i w dyskusjach nad specyfiką przeżyć psychicznych.

³⁵ Ibidem, s. 7–8.

nych. Z drugim — na temat schematyczności jego koncepcji epistem (nieuświadomionych form myślenia), według której myśl ludzka rozwija się skokowo, a od *episteme* do *episteme* nie ma w istocie przejścia. Inspiracja stąd płynąca odgrywała, jak pokazały późniejsze jej prace, bardzo ważną rolę: potwierdzała wcześniejsze intuicje i zainteresowania (płynnością zjawisk intelektualnych, ich strukturalnym podłożem) oraz otwierała na nowe perspektywy badawcze. Skarga dąży jednak w *Kłopotach intelektu...* do wypracowania własnego poglądu oraz bardziej elastycznego podejścia badawczego i korzysta tu oczywiście ze swych doświadczeń warsztatowych. Uświadomiły jej one, że nie ma skoków i cięć, lecz są wzajemne oddziaływania, przenikanie się tendencji myślowych w momentach historycznych przesileń; że ci, którzy uważają się za awangardę epoki, kontestatorów zastanych schematów, pod wieloma względami tkwią jeszcze w tym, co starają się przewyciężyć³⁶. Historyk filozofii (idei) zatem, który definiuje swój przedmiot w diachronicznym porządku rozwoju myśli, gdy chce zrozumieć mechanizmy odejścia starych i narodzin nowych stylów myślenia, ten nieustannie w istocie dokonujący się proces, musi przyjrzeć się na wielu poziomach i w różnych kontekstach synchronicznym aspektem badanych formacji. Na przykład podejmowanym w ich ramach problemom, aparaturze pojęciowej, ukrytym nieraz epistemologicznym i ontologicznym tezom, które zakreslają w danej epoce horyzonty badawcze, warunkują reguły sensu operacji naukowych. Tu szukać trzeba elementów dla formacji swoistych, szukać jednak — przestrzega Skarga, jakby wbrew wyłaniającej się z cienia problematyce filozoficznej, którą podejmowali jej francuscy dyskutanci, a później ona sama także — bez prezentystycznej intencji³⁷. Historia musi pozostać przedmio-

³⁶ Związętym zdaniem relacji z badań nad przekształcaniem się formacji pozytywistycznej i ich podsumowaniem jest artykuł: *O tak zwanym „przełomie antypozytywistycznym”...* Dyskusja z Bachelardem, Foucaultem trwać będzie dalej, wpływając istotnie na kształt *Granic historyczności* — zob. tekst B. SKARGI z okresu pracy nad *Granicami...: Bachelard, kowal słów*. W: EADEM: *Przeszłość...*, s. 301–340.

³⁷ Zob. B. SKARGA: *Kłopoty...*, s. 8–9. Czytamy tu: „Jest rzeczą oczywistą, że historyk, patrząc wstecz, ma tendencję do ujmowania przeszłości z punktu widzenia teraźniejszości, że chwila obecna służy mu jako kryterium wyodrębniania i oceny poszczególnych nurtów myślowych i systemów. [...] Chcemy dojść do własnych źródeł i jesteśmy skłonni zajmować się pracami innych autorów, o ile antycypują one nasze własne poglądy lub też przeciwdziałały takim antycypacjom. Szukamy tradycji i jednocześnie konstytuujemy tę tradycję wciąż na nowo, odgrzebuując w stosownej chwili coraz to inne, a nieraz dawno zapomniane postaci. [...] Toteż śledzimy problemy, które i dziś uważamy za doniosłe, pytając, czy już wówczas nie padły jakieś ziarna prawdy, które można teraz wykorzystać”.

tem samym dla siebie, a historyk nie powinien ujmować przeszłości (jeśli jako przeszłość chce ją zrozumieć) z punktu widzenia teraźniejszości, narzucać na nią siatki swoich problemów, szukając w ten sposób fragmentów prawdy, dających się wmontować we współczesne konstrukcje teoretyczne. To zniekształca i zubaża wizerunek przeszłości, a z pewnością znacząco ogranicza badanie okresów transformacji, rzeczy najważniejsze bowiem, jak powiada, działy się wówczas nierzadko przy okazji podejmowania problemów dla nas już obcych lub zgoła dziwnych³⁸.

Kłopoty intelektu... to książka imponująca sposobem zdefiniowania wyjściowego problemu, zakreśleniem granic historyczno-teoretycznej przestrzeni badawczej, wyznaczeniem płaszczyzn tematycznych, po których porusza się historyk, imponująca głęboką świadomością zastosowanego podejścia, jego filozoficznych założeń i konsekwencji. Wszelako w precyzyjnie ujętym, wielowarstwowym przedmiocie badań – pozytywistycznej formacji intelektualnej (umysłowej)³⁹ – odzwierciedla się już wyraźnie droga filozoficznego dojrzewania Skargi zapoczątkowana w pierwszych pracach historycznofilozoficznych. W pełni ujawnia się tu jej świadomość strukturalnej złożoności formacji, czytelnie dającej się ująć w rozmaitych artykułacjach intelektualnych (warstwy formacji tworzą: problematyka, aparatura pojęciowa, zespół tez epistemologicznych i ontologicznych wyznaczających horyzont rozumienia świata). Wydaje się, że już tutaj staje Skarga u progu filozofowania, wręcz stawia pytania, czym są owe struktury teoretyczne, których dotyczy historyczne badanie, jak się przekształcają i czy pozwalają nam zrozumieć naszą własną sytuację – genealogię współczesności⁴⁰.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Nie w pozytywistycznym światopoglądzie – światopoglądy, powiada Skarga, w danej epoce mogą być różne, podczas gdy formacja intelektualna (umysłowa) jest zasadniczo jedna i czytelnie rozpoznawalna w ramach różnych artykułacji światopoglądowych epoki. Wydaje się, że zwrócenie uwagi na tę różnicę jest też (być może) wyrazem osiągnięcia intelektualnej autonomii, wyzwolenia się spod wpływu warszawskich historyków idei – badaczy światopoglądów właśnie konsekwentnie stosujących stale sublimowany historyzm jako strategię badawczą, która ukazuje rozmaite aspekty społecznego podłoża wiedzy. Tak jak w pracach wcześniejszych Skarga szukała tego typu uwarunkowań, tak w *Kłopotach...* otwarcie pisze, że w badaniach formacji intelektualnej nie interesują jej konteksty zewnętrzne: uwarunkowania społeczne, ekonomiczne, polityczne – „chodzi mi o to – wyjaśnia – co dzieje się wewnątrz niej, o te mechanizmy, które kierują myślą ludzką, kiedy podejmuje rozmaite problemy teoretyczne, i o te sytuacje, które sprzyjają wprawianiu ich w ruch”. Ibidem, s. 6.

⁴⁰ Ibidem, s. 466.

Perspektywa podjęcia tych pytań zaznacza się wyraźnie w artykule *O tak zwanym przełomie antypozytywistycznym* (1975), który uznać by można za swego rodzaju podsumowanie badań transformacji pozytywizmu. Rewiduje tu autorka *Granice...* stereotypy interpretacyjne – *mit cięcia* i *mit symetrii* – które przyczyniały się do zhipostazowania tytułowego pojęcia, pojęcia, które przy bliższym wejrzeniu okazywało się, w jej przekonaniu, puste; po czym – idąc za Bachelardem – stawia problem rzeczywistych *progów epistemologicznych*, przez które wiodła transformacja pozytywistycznej formacji intelektualnej we współczesną⁴¹. Stwierdzała brak dystansu, który istotnie komplikuje pracę historyka, dostrzegając jednak wagę pytania: „gdzie leży próg współczesności”. „Granice epoki przejściowej – pisała – zdają się rozszerzać, niemal dotykając naszych czasów. Historyk filozofii stoi więc wobec trudnego zadania podziału heurystycznie uzasadnionego współczesnej formacji intelektualnej, wobec konieczności wyróżnienia jej ewentualnych faz i ich bardziej szczegółowej charakterystyki”⁴². I nie jest to, podkreślała, kwestia ważna tylko dlatego, że rozprasza mity uczonych i podważa zasadność przyjmowanych w historii schematów, chodzi też o „problemy ogólniejsze dotyczące mechanizmów rozwoju myśli ludzkiej, jej wewnętrznych przetworzeń”⁴³. Te ostatnie mają już jednak filozoficzny charakter, a praca historyka ukazuje je tylko i umożliwia ich podjęcie.

⁴¹ Zob. B. SKARGA: *O tak zwanym...*, s. 296–300. Za punkt wyjścia przyjęła tu obecną w pozytywizmie sprzeczność między kultem faktów, postulatem szukania prawdy obiektywnej a odkryciem, że fakt jest zrozumiały tylko w ramach konstruowanej przez podmiot teorii, mającej względny i hipotetyczny charakter dlatego, że jest ludzkim tworem. Antynomię tę podejmuje dalej fenomenologia, przekształcając pozytywistyczną strukturę pola epistemologicznego, w którym nie ma już miejsca na opozycję podmiot – przedmiot, bo przedmiot konstytuuje się jako sens, ten zaś (a z nim i świat) jest nie do pomyślenia bez założenia absolutnej świadomości jako pola nadawania sensu. Dokonuje się dalej (kolejny, jak się zdaje, próg) fuzja fenomenologii i strukturalizmu, a przeciwstawienie *langue* i *parole* w połączeniu z przekonaniem o anonimowości języka (który „mówi przez nas”) to paralela „ja transcendentalnego” i „ja empirycznego”, przy czym to pierwsze jest jedynym źródłem sensu. Skarga pytała w związku z tym, jak w ramach tej redukcji swoistości egzystencji ludzkiej do abstraktu możliwe było pojawienie się w doktrynach „przełomowej epoki” tendencji chroniących człowieka przed nauką, która rościła sobie prawo do wyrokowania o losie człowieka i jego istocie – zderzenie perspektywy egzystencjalnej z perspektywą fenomenologiczno-strukturalną. To, pisała, newralgiczny punkt filozofii XX wieku – problematyka naszych dni. Zob. także EADEM: *Kłopoty...*, s. 478–480.

⁴² B. SKARGA: *O tak zwanym...*, s. 299.

⁴³ Ibidem, s. 300.

Czas i trwanie. Studia o Bergsonie (1982) stanowią, jak się zdaje, próbę zrozumienia *status quo* filozofii współczesnej, jej perspektyw, a tytułowy bohater tych szkiców, wbrew stereotypom, stanowi do realizacji tego celu dobry układ odniesienia – oczywiście, gdy uwzględni się całe zaplecze historyczne i teoretyczne wcześniejszych prac autorki *Granic historyczności*. Wydaje się, że Bergson ważny jest dla Skargi przede wszystkim z dwóch powodów. Po pierwsze, jest filozofem, który swoją myślą (z historycznego punktu widzenia) wskazuje czy też wyznacza epistemologiczny próg współczesności. Po drugie, jako filozof sytuujący się na owym progu, jest szczególnie dobrym przykładem, na którym obserwować można, z perspektywy *archeologicznej* (w rozumieniu Bachelarda) tym razem, złożoną strukturę i dynamikę przekształceń formacyjnych – Bergsonowska kategoria *trwania*, łącząca w sobie aspekty stałości i zmiany, niosła też, jak się zdaje, intuicję przydatną do uchwycenia sensu takich przekształceń. Jedną z ważnych konkluzji, którą formułuje Skarga w kontekście polemiki Bergsona z tradycją transcendentalizmu – konkluzji istotnej, jak się zdaje, z punktu widzenia jej przyszłych filozoficznych dążeń – jest przekonanie, że przed filozofią współczesną otwarte są dwie drogi: „Można iść drogą transcendentalnej redukcji, w której podmiot ustanawia sam siebie w swojej czystej strukturze. Można jednak uznać, że zanim to będzie mógł uczynić, powinien wpierw dostrzec siebie w bycie, że jest w bycie ustanowiony, że więc stamtąd, z tego ontycznego poziomu musi rozpoczynać swą pracę, wznosząc się powoli ku refleksji nad samym sobą”⁴⁴. Bergson chciał iść drugą drogą. Zawieszając ocenę tej próby, Skarga twierdziła, że nie istnieje ontologia czysta, niezależna od epistemologicznego punktu widzenia – „wejrzenie” w sposoby bycia uzależnione jest od jego pojmowania. Zwrot ku ontologii ponadto to nie tyle rozwiązanie dla filozofii współczesnej (o czym mogłaby świadczyć wielość dróg, którymi dążono, by zaspokoić „głód bytu” – używając języka Schnädelbacha), lecz raczej zadanie, przy którego realizacji nie sposób powiedzieć ostatniego słowa⁴⁵. Wszelako idąc w tym kierunku, czyniąc przy tym z czasu naczelną kategorię ontologiczną, Bergson czuł potrzebę przebudowania zastanego języka filozofii, który uznawał za niewydolny do opisu opartego na intuicji doświadczenia rzeczywistości. Krytyka języka, który zakrzepł w swych formach, to zaś krytyka „nawyków intelektualnych”, schematyczności życia społecznego i indywidual-

⁴⁴ B. SKARGA: *Czas i trwanie...*, s. 28.

⁴⁵ Ibidem, s. 29.

nego, wytworzonego przez *techné*. Bergsonowska świadomość skutków racjonalności technicznej (a dzielił ją autor *Ewolucji twórczej* z wieloma filozofami pierwszej połowy XX wieku, z Heideggerem na czele) zachęca, zdaniem Skargi, by szukać „nowej filozofii i nowego sposobu stawiania problemów”. W tym dążeniu dzieło filozofa jest, jej zdaniem, bardzo nowoczesne i stanowić może inspirującą alternatywę dla „jałowości analiz językowych”⁴⁶.

Do ważnych wniosków, ukazujących specyfikę przekształceń formacji pozytywistycznej we współczesną (a przy tym uświadamiających badaczowi przeszłości symptomy dotarcia do *progów epistemologicznych*), prowadzi Skargę recepcja myśli Bergsona przez jemu współczesnych. Przyglądając się jej, możemy zauważyć zjawisko „granic możliwości rozumienia”. „Przychodzi bowiem – pisała – taki okres w historii, w którym umysły pracujące według już ustalonych elementów danej formacji intelektualnej nie są w stanie zrozumieć tego, co poza te schematy wykracza”⁴⁷. Trudno wówczas mówić w ogóle o zasadności krytyki, ponieważ myśl filozofa i jego krytyka rozwijają się na innych poziomach, między którymi leży *próg epistemologiczny* stanowiący barierę niemal nie do pokonania. I właśnie dzieło Bergsona, jej zdaniem, „wkraczało już w nową formację intelektualną”⁴⁸.

Dokonując bilansu bergsonizmu, Skarga zauważyła między innymi, że Bergson nie poszedł tą drogą filozofii współczesnej, którą otworzył transcendentalizm: filozofowanie było dla niego – pisała – nie badaniem struktur rozumu, lecz wyciąganiem wniosków z doświadczenia – coraz szerszego i bogatszego – poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie, „czym jest świat i czym my jesteśmy sami”. Skarga, dostrzegając porażki filozofii Bergsona (dyskusja z Einsteinem), doceniała jego dążenia do wyjścia poza problematykę wynikającą ze starych filozoficznych podziałów (typu: podmiot i przedmiot, monizm i dualizm, idealizm i realizm, spirytualizm i materializm), dążenie „do przywrócenia rzeczom ich konkretnej fizjonomii”, „dążenie do opisu kontaktu ze światem”. Bergsonowski powrót do bezpośredniości był tropem, którego nie można, jej zdaniem, nie docenić, choćby dlatego, że prowadził w kierunku wskazywanym przez fenomenologię, która dla niej stała się najbardziej inspirującym stylem myślenia w filozofii po upadku pozytywizmu. Bergson jednak umieszczał punkt wyjścia filozofowania nie jak fenomenologowie w podmiotowości czystej, lecz w przedmiotowości.

⁴⁶ Ibidem, s. 55–56, 87.

⁴⁷ Ibidem, s. 61.

⁴⁸ Ibidem.

Ten trudny do przyjęcia *empiryczny transcendentalizm*, jak określiła to nastawienie, pozwolił jednak, zdaniem autorki *Granice historyczności*, odkryć rolę, jaką odgrywa ciało w procesach poznawczych – dla Bergsona było ono źródłem doświadczenia. Ciało zaś to jeden z najważniejszych tematów współczesnej filozofii.

Czas i trwanie... to istotnie zbiór prac, w których zdecydowanie na czoło wysuwają się intencje i problemy filozoficzne, uświadomione i zarysowane zostają niektóre perspektywy oraz preferencje przyszłego filozofowania. Daje tu o sobie znać obecne od pierwszych prac autorki z lat sześćdziesiątych wyczulenie na płynność zmian i przenikanie się formacji intelektualnych, wyrażające się w mediacji sensów pojęć, które dostosowywać trzeba do nowych doświadczeń, w redefinicjach dawnych problemów. Widoczne jest dążenie do przenoszenia analiz z płaszczyzny historycznej na płaszczyznę teoretyczną oraz wyraźna sugestia, by w ramach wskazanych alternatyw filozofii współczesnej, jak Bergson, kierować się, aczkolwiek nie tą samą drogą, w stronę bytu, a nie świadomości.

W polu teoretycznym archeologii wiedzy

W słowie wprowadzającym do zbioru szkiców zebranych w książce *Przeszłość i interpretacje. Z warsztatu historyka filozofii* (1987) Barbara Skarga pisała o niezbywalnej potrzebie trwałej pamięci o intelektualnej przeszłości, jako warunku filozofowania, o tym, że mało interesująca na pierwszy rzut oka francuska tradycja filozoficzna XIX wieku stwarza dobrą okazję, aby przyjrzeć się „samej pracy filozoficznej myśli”; przede wszystkim zaś przeszkodom i progom epistemologicznym, jakie myśl ta napotykała w rozwoju i bez których znajomości przestaje być zrozumiała. Te ogólne uwagi nie zaskakują i na pierwszy rzut oka wydają się oczywiste zarówno dla filozofa, jak i dla interesującego się filozofią francuską historyka. Kiedy jednak spojrzeć na nie z punktu widzenia jej prac późniejszych – zwłaszcza *Granice historyczności* – wtedy dostrzec w nich można nie tyle zapowiedź dzielenia się doświadczeniami warsztatowymi, ile wyraz gotowości do podjęcia w pełni już autonomicznych w sensie teoretycznym dociekań, które z wcześniejszego studium historycznego wypływały.

Otóż podczas gdy *Kłopoty intelektu...* zawierają analizę pracy filozofującej myśli w ramach, by tak rzec, *realitas historica* – na empirycznym materiale źródłowym – szkic *Bachelard, kowal słów*

(1986) ze zbioru *Przeszłości i interpretacje...* wskazuje (za tytułowym bohaterem) przestrzeń teoretyczną, w której badać można wszelką myśl poszukującą wiedzy pod kątem jej struktury i dynamiki, przestrzeń, którą Foucault określił jako *archeologię wiedzy*. Warto przywołać tu obszerniejszą charakterystykę tej dyscypliny, którą daje Skarga, wskazując Bachelarda jako jej pomysłodawcę, charakterystykę wyrażoną, jak się zdaje, także językiem jej własnych intuicji badawczych, obecnych w pracach na temat tradycji pozytywistycznej. „Przede wszystkim — pisała, przedstawiając dokonania Bachelarda — warto podkreślić pojawienie się nowej filozoficznej dyscypliny, jaką stała się archeologia wiedzy rozwijana później przez Foucaulta, François Jacoba i innych. Ma ona za zadanie poprzez analizę tekstów dochodzić do reguł praktyk intelektualnych, które zadecydowały o kształcie wyrażonych w tych tekstach idei. Archeologia odsłania *episteme* ludzkiej wiedzy, czyli mówiąc inaczej, zespoły założeń ontologicznych i epistemologicznych, na których się wiedza buduje, w myśl zasady, że »umysł może zmienić metafizykę, nie może się bez niej obejść«. Założenia te określają strukturę tego, co Bachelard nazywał polem epistemologicznym, a co jest obszarem doświadczeń i teoretycznych rozważań, w szczególnie sposób skonstruowanym w różnych epokach historycznych, poza który myśl ludzka nie wychodzi. Otwarcie owego obszaru na nowy typ doświadczeń i rozważań wymaga pokonania przeszkód oraz przejścia przez epistemologiczny próg, obszar ten zamykający. Archeologia wiedzy różni się zatem znacznie od tradycyjnej historii idei, a także historii nauki, bada ona przeszkody i progi, momenty zerwania czy wyjścia poza dane pole epistemologiczne, tworzenie się nowych epistemologicznych aktów, przynoszących »nieoczekiwane impulsy w biegu rozwoju nauki«. To wszystko, co z punktu widzenia współczesnych nam teorii było błędne, a co się zazwyczaj lekceważy, powinno zostać wydobyte i zrozumiane, w ten bowiem tylko sposób przeszłość może pełnić funkcje pedagogiczne, a jednocześnie poznawcze. Archeologia poszerza samowiedzę ludzkiego umysłu, pozwala zrozumieć »siłę niektórych hamulców i tam«”⁴⁹.

Lektura szkicu o Bachelardzie uświadamia, że studium jego myśli (sięgające *Kłopotów intelektu...*) było dla Skargi potwierdzeniem oraz pogłębieniem wcześniejszych intuicji i konkluzji badawczych, a zarazem inspiracją do samodzielnego wejścia w przestrzeń teoretyczną archeologii wiedzy. Bachelardowska teza o nakładaniu się epok w ramach różnych obszarów kultury (nauki

⁴⁹ B. SKARGA: *Bachelard...*, s. 310.

przede wszystkim) oraz o zróżnicowanym tempie ich zmian, odrzucenie w związku z tym rygorystycznej periodyzacji; postulat swoistej semantyki historycznej, czyli historycznych analiz pojęć jako warunku zrozumienia rozwoju nauki, wyczulenie na innowacyjność poszukiwania i nadawania nowych sensów tradycyjnym pojęciom (inwencji w nauce towarzyszy inwencja lingwistyczna); przekonanie o pluralizmie i „regionalności” racjonalizmów oraz historycznej zmienności zasad racjonalności; dalej, operowanie kategoriami *pola* i *progu epistemologicznego*; wreszcie przekonanie o *historyczności* jako istocie świata („nie ma nic w świecie, co by się odznaczało absolutną stabilnością i niezmiennością”) – wszystko to znajduje swoją paralelę w pracach Skargi, zarówno z okresu badań *stricte* historycznych, jak i teoretycznych.

Rekonstruuując – na poziomie zarysu – dążenia badawcze autorki *Granic historyczności...* realizowane w przestrzeni teoretycznej archeologii wiedzy, warto raz jeszcze zwięźle wskazać (by uchwycić istotne zależności) cele i problemy głównych jej prac historycznych. Otóż w *Narodzinach pozytywizmu...*, wychodząc od tezy o przenikaniu się romantyzmu i prepozytywizmu, pytała o *płaszczyznę* symbiozy nurtów, o *pojęcia* romantyzmu, które zmieniły swe sensy pod wpływem rodzącego się nurtu, o *problematykę*, w której ramach ujawnił się antagonizm obu nurtów. W *Ortodoksji i rewizji...*, stwierdzając historyczną wielość pozytywizmów, pytała między innymi o jedność tej wielopostaciowej formacji – skąd bierze się owa realna wielość, dająca związać się – nie przez przypadek przecież – jedną nazwą, co zadecydowało, że comtowski model pozytywizmu różni się od modelu powstałego w wyniku recepcji doktryny Comte’a w drugiej części XIX wieku. Wreszcie w *Kłopotach intelektu...* pytała o przyczyny i czynniki destrukcji pozytywizmu jako *formacji intelektualnej*, szukając ich w jej wewnętrznej strukturze, tu bowiem stale poszukująca myśl napotyka i pokonuje *progi epistemologiczne*.

I oto w szkicu *Historia nauki a formacje intelektualne* (1979) oraz później, zwłaszcza w *Granicach historyczności*, Skarga wychodzi zdecydowanie poza tradycyjne studium historyczne (poza historię filozofii, idei i nauki) i przenosi refleksję nad „pracą myśli” oraz tworzącymi ją strukturami znaczącymi na płaszczyznę teoretyczną, przyglądając się rzeczywistości historycznej okiem archeologa wiedzy. Odniesienia do faktów historyczno-filozoficznych są oczywiście obecne, pełnią już jednak przede wszystkim funkcję ilustracyjną. Postuluje zatem przyjęcie, ale i poszerzenie Bachelardowskiej perspektywy poszukiwania konstytutywnych sił rozwoju nauki na całość ludzkiej wiedzy. Twierdząc za nim, że wiedza

sama tworzy modele naukowości i swój przedmiot badań, który stanowi „element struktury epistemologicznego pola” i przez tę strukturę jest wyznaczony, dąży Skarga – podobnie jak Marek Siemek – do przekroczenia klasycznego racjonalizmu⁵⁰, jako modelu wyjaśniania rozwoju wiedzy, z jego dualizmem podmiotu i przedmiotu, tezą o prymacie rozumu, z pytaniem o adekwatność wiedzy i jej przedmiotu. Jej zdaniem, wiedza i przedmiot stanowią nierozzerwalną całość, której badanie i wyjaśnienie „wymaga nowego typu refleksji, wzniesienia się na taki poziom teorii, nazwijmy go – pisze – transracjonalnym, albo racjonalizmem epistemologicznym, który by ogarniał całość tej struktury z istniejącymi w niej relacjami między zasadami myślenia, uznanymi [...] za racjonalne, i przedmiotem, którego myślenie dotyczy”⁵¹. Podejmowana na tym poziomie teoretycznym refleksja historyczna ma za cel badanie, dlaczego już nie nauka tylko, lecz cała ludzka wiedza w danej epoce przyjęła określony kształt⁵². Zrozumienie tak badanych dziejów wiedzy (wyjaśnienie, co decydowało o pojawieniu się określonej problematyki, gdzie znajdowały się nieprzekraczalne dla danej epoki progi epistemologiczne, gdzie i dlaczego ujawniły się symptomy rozpadu określonej formacji i zaczęła kształtować się formacja nowa) wymaga szerokiej perspektywy – odniesienia się do innych dziedzin kultury, uwzględnienia praktyki związanej z powstającą teorią, krótko mówiąc, ogarnięcia całości zjawisk wchodzących w skład struktury formacji intelektualnej badanej epoki. Przy czym wy tłumaczenie minionych pojęć, problemów i wyobrażeń możliwe jest przede wszystkim w kontekście owej przeszłości, nie zaś z perspektywy teraźniejszości⁵³.

⁵⁰ B. SKARGA: *Historia nauki a formacje intelektualne*. W: EADEM: *Przeszłość...*, s. 13. Czytamy tu: „Mówiąc o klasycznym racjonalizmie, mam na myśli pogląd, który odwołuje się do pojęcia »umysłu« ludzkiego, mającego swe własne, specyficzne prawa rozwoju, bądź do pojęcia rozumu określanego na sposób kartezjański, kantowski lub heglowski, rozumu wyposażonego w wieczne idee, aprioryczne formy poznania, realizującego się w dziejach, lub tylko do pojęcia racjonalności jako immanentnej cechy poznania naukowego i nauki samej”.

⁵¹ Ibidem, s. 14. Siemek osiąga ten poziom dzięki *różnicy epistemologicznej*.

⁵² Ibidem, s. 14–15.

⁵³ Ibidem, s. 19. Skarga zauważała, że śledzić tu trzeba nie tylko to, co typowe i co w powszechnym przekonaniu stanowi *signum* danej epoki (co działo się „na szczytach”, jak pisała w *Kłopotach...*, s. 9), lecz także, a może przede wszystkim należy być wczulonym na to, co działo się na jej peryferiach, było dziełem ludzi, którzy sytuowali się na marginesie dominujących nurtów swego czasu, na to, co dla nas wydawać się może dziwactwem lub anegdota. Podobne nastawienie dostrzegał J. Szacki w pracach I. Berlina – zob. J. SZACKI: *Sir Isaiah Berlin: historia idei i filozofia*. W: IDEM: *„Dylematy historiografii idei” oraz inne szkice i studia*. Warszawa 1991, s. 126.

Transracjonalizm zatem dostrzega konieczność problematyzacji pojęcia racjonalności jako kategorii wyjaśniającej postęp poznawczy. Umieszcza go Skarga wśród tych nurtów historii nauki, które tematykę epistemologiczną czynią tematyką centralną. Przy czym bliżej jej ze swoimi koncepcjami do Foucaulta niż do Bachelarda, Ferdinanda Gonsetha czy Alexandre'a Koyrégo, choć ich stanowisko, zwłaszcza Bachelarda, generalnie przyjmuje. Nie do końca jednak, gdyż zawiera ono elementy problematyczne. Bachelard, Gonseth i Koyré, dążąc do zrozumienia zmian zachodzących w myśleniu teoretycznym, wiązali je z rozwojem idei naukowych, pojęć, dowodząc ich stopniowej racjonalizacji. „Przyjmowali zatem – pisała – pewien model racjonalności idealnej, która poprzez częściowe ucieleśnienia powoli realizuje się w nauce, i w ten sposób usiłowali pogodzić relatywizm historyczny z pewną ideą dogmatyczną”⁵⁴. Opisując dialektyczny ruch myśli, akcentowali momenty zerwania, modyfikację założeń wyjściowych systemów teoretycznych, generującą restrukturyzację pola epistemologicznego, wskazywali problemy, które prowadziły do destrukcji i otwierały ku nowemu. Traktowali przy tym naukę jako system otwarty, stale przełamujący inercję myśli. Odrzucali pozytywistyczny ewolucjonizm w rozumieniu nauki, odrzucali ideę kumulacji i stałego poszerzania zasięgu nauki na rzecz tezy o rozwoju wiedzy przez przebudowę epistemologicznych podstaw nauki. Wszyscy koncentrowali się na siości projektowanych analizach pojęć jako tych strukturach znaczących, których modyfikacje decydują o rozwoju. Zdaniem autorki *Granice...*, w dążeniu do zrozumienia ruchu myśli nie można poprzestać na autonomicznej analizie pojęć poszczególnych gałęzi nauki, traci się bowiem wówczas rozumienie związków zachodzących między poszczególnymi naukami oraz całości kultury danej epoki.

Foucault wykroczył poza tę perspektywę. Kładł nacisk nie na ruch poszczególnych pojęć, lecz na całość epistemologicznego pola. Opracował w związku z tym koncepcję epistemy: zespołu zakodowanych reguł, determinujących w danej epoce dyskurs, schematy percepcji rzeczywistości, techniki badawcze, hierarchie w sferze praktyki. Epistema zakreśla, jego zdaniem, granice możliwości poznawczych danej epoki i decyduje o jej formie. Wszelako formułowane wobec tej koncepcji zarzuty skłoniły Skargę – mimo generalnej akceptacji – do rozszerzenia perspektywy przyjętej w projekcie *archeologii wiedzy* Foucaulta. Problemem była, sygnalizowana już, zamknięta koncepcja epistemy – jedną jej postać od

⁵⁴ B. SKARGA: *Historia nauki...*, s. 20.

drugiej dzieli przepaść, nie sposób zatem zrozumieć, jak dokonują się ich metamorfozy. „Odrębność istotna kolejnych *episteme* — pisała — czyni przeszłość nieprzenikliwą, a tym samym »archeologię« epistemologiczną dziedziną wiedzy samą siebie unicestwiającą”⁵⁵.

Ograniczenia zastanych koncepcji archeologii wiedzy jako dyscypliny dążącej do zrozumienia mechanizmów rozwoju wiedzy próbowała Skarga przekroczyć, modyfikując rozumienie jej przedmiotu. Proponowała, by uczynić nim nie pojęcia czy epistemy, jako struktury zbyt wąskie i problematyczne, lecz formacje intelektualne. Genezy tej propozycji szukać trzeba, jak się zdaje, w jej historycznofilozoficznych badaniach tradycji pozytywistycznej. Formacja intelektualna to nie oderwana teoria lub dziedzina ludzkiej twórczości, lecz „całokształt tego, co można by nazwać rzeczywistością teoretycznego myślenia” w danej epoce. Panują w niej swoiste dla danego czasu prawa. Jest to rzeczywistość wyznaczająca pole możliwości doświadczenia i konstruowania teorii, w którym obowiązuje swoisty porządek, zgodny z obowiązującą ontologiczną wizją świata i systemami wartości. Idea formacji przeciwstawia się zatem pozytywistycznej deontologizacji i deaksjologizacji myślenia teoretycznego. „Pojęcie to — pisała — rodzi się na podstawie obserwacji faktu znanego każdemu historykowi, że oto nawet w dyskutujących z sobą obozach tego samego czasu można dostrzec rysy wspólne, że dany tekst, nawet nieznanego autora, można niemal bezbłędnie odnieść do tej samej, a nie innej epoki, że styl wypowiedzi, mimo merytorycznych różnic, jakie je dzieli, pozostaje taki sam, że takie same, a nie inne sposoby wyjaśniania i dowodzenia są uznawane przez autorów tekstów za naukowe”⁵⁶.

Barbara Skarga wyróżniła cztery warstwy struktur formacyjnych. Jest to zatem całość, na którą składa się, po pierwsze, podejmowana problematyka, wraz z różnymi typami proponowanych rozwiązań; po drugie, sposoby artykulacji problemów — przede wszystkim aparatura pojęciowa używana przez ogół wykształconych ludzi danego czasu; po trzecie, system powszechnie obowiązujących reguł sensu, zgodnie z którymi porusza się myśl; po czwarte wreszcie, pole znaczeń, w którym funkcjonuje język, czyli zespół tez ontologicznych i aksjologicznych, które (jak w koncepcji epistemy u Foucaulta) wyznaczają horyzont badawczy i które,

⁵⁵ Ibidem, s. 23.

⁵⁶ Ibidem, s. 24.

choć zazwyczaj nieuświadomione, stanowią „epistemiczne jądro” formacji, decydujące o jej strukturze⁵⁷.

Skargę interesował najbardziej mechanizm przejść międzyformacyjnych, określenie jego przyczyn i czynników, swoistości relacji struktur związanych mechanizmami przejścia. Tu najwięcej dowiedzieć się można o naturze poszukującej myśli. Jej drogami nie rządzi jednak przypadek. Nowa epistema nie pojawia się niczym *deus ex machina*. Wbrew Foucaultowi też przyjąć należy, że epistema podlega metamorfozom, w których trakcie każda nowa jej postać spełnia konstytutywną funkcję w ramach epistemologicznego chaosu charakterystycznego dla okresów kryzysu starej formacji.

Uprawianą przez Skargę refleksję archeologiczną umieścić trzeba na pograniczu filozofii, historii filozofii i historii nauki i jak często w takich przypadkach bywa, jej status nie jest jednoznaczny. Badacz łączyć tu musi rozmaite kompetencje, co rodzić może kontrowersje epistemologiczne i metodologiczne. Jest to zresztą kondycja samej historii filozofii⁵⁸. Można powiedzieć na podstawie ustaleń autorki *Granic...*, że wielowarstwowa struktura formacji intelektualnych wyznacza oczywiście możliwe płaszczyzny tematyczne pracy historyka. Uznać ją można za inspirujący model heurystyczny badań historycznych, pozwalający ukazać w przeszłości elementy niewidoczne z innych punktów widzenia. Transracjonalistyczna archeologia wiedzy jest jednak nie tyle nowym typem lub projektem badań historycznych, choć z obszarem tym genetycznie i funkcjonalnie można ją związać, ile przede wszystkim analizą samej struktury i dynamiki historycznie przekształcającej się myśli. W tym zaś sensie podejmowana tu refleksja jest wkroczeniem w autonomiczny teoretycznie obszar dociekań, obszar poszukiwania warunków rozumienia przeszłości. Z polem badań historycznych jest zatem z tego punktu widzenia przede wszystkim epistemologicznie związana. Autorka *Granic...* wprost stawia tę

⁵⁷ Ibidem, s. 24–25. Tezy wyznaczające pole znaczeń nie muszą być koherentne, można dowodzić, zdaniem Skargi, że formacja intelektualna jest strukturą pod tym względem chwiejną, że zawiera sprzeczności, które stymulują ruch myśli, modyfikację przyjmowanych założeń, a w konsekwencji – i rozpad formacji. Epistemiczne jądro tworzy przy tym schemat dopuszczający wielość swoich realizacji, tworzy szczeliny i pęknięcia. Inaczej nie sposób zrozumieć, dlaczego jedna formacja z czasem ustępuje miejsca innej.

⁵⁸ Zwracał na to uwagę S. Kamiński w dyskusji nad *Zagadnieniem historii filozofii* S. Swieżawskiego – zob. *Sprawozdanie z posiedzenia naukowego poświęconego omówieniu książki prof. dr. S. Swieżawskiego pt. „Zagadnienie historii filozofii”*, Warszawa 1966, ss. 897, z dnia 12 IV 1967 r. „*Studia Philosophiae Christianae*” 1967, nr 2, s. 367.

podstawową kwestię i ponownie w tle jej rozważań pojawia się Foucault, problem rozumienia przeszłości bowiem ukazuje się w pełni, gdy zapytamy, „czy »zerwanie« między formacjami jest zupełne”, czy dokonuje się cięcie, czy po rozkładzie jednej formacji pojawia się całkowicie nowa, czy zamknięty w swojej epistemie badacz jest w stanie cokolwiek z tego, co minione, zrozumieć⁵⁹?. Zdaniem Skargi, jeśli chcemy przeszłość zrozumieć, to założyć trzeba istnienie elementów wspólnych, które z przeszłością nas łączą. Chcąc jednak uniknąć problematycznych rozwiązań filozoficznych – na przykład odwołania się do Husserlowskiego *eidos* człowieczeństwa, które przywodzi na powrót do idei rozumu, tradycyjnego zatem racjonalizmu, proponuje inne rozwiązanie. Przeszłość, powiada, dana jest przez tekst, zatem w języku tekstu tkwić muszą uniwersalne struktury sensu, które niewiele się zmieniły i które dziedziczymy. Założyć trzeba więc tożsamość przynajmniej niektórych sensów. Ich rekonstrukcja wymaga jednak jak najszerzego kontekstu, choć trzeba pamiętać, że przeszłość nigdy nie jest doskonale przejrzysta.

W naturalny sposób w polu problemowym archeologii uprawianej ze stanowiska racjonalizmu epistemologicznego (transracjonalizmu) pojawia się pytanie, który z elementów epistemologicznego pola wykazuje najwięcej trwałości, pytanie zapowiadające wprost, jak się zdaje, podjęcie tematu granic historyczności – jak pisał Stanisław Borzym – elementów stabilizujących zmianę. To, zauważa Skarga, wielki problem badawczy dla filozofii, ale, dodaje, historia nauki może pomóc w jego rozwiązaniu⁶⁰. Ogląd historyczny – zwłaszcza gdy studiuje się dzieje nauki – ukazuje wprawdzie przede wszystkim zmianę, nie trwałość, jednak zmiana właśnie, jak się zdaje, stanowiła dla Skargi niezbędny kontekst odkrycia rzeczywistych dla formacji elementów trwałych, tych zaś, sugerowała, szukać trzeba nie w teoriach naukowych, lecz w filozofii danej epoki. Nie ma zatem rewolucyjnych cięć w rozwoju wiedzy, mówienia, jak chciał Bachelard, radykalnego „nie” przeszłości. Mimo że kolejne progi epistemologiczne są stopniowo przekraczane (zawsze w przejściu od jednej formacji do drugiej pokonać trzeba ich wiele), zmiana jest płynna, a ciągłość zachowana.

Transracjonalizm zaciera granicę między historią nauki i historią filozofii. Każde rozważać w pełni wyemancypowaną, zdawałoby się, naukę w kontekście warunkujących ją tez teoriopoznawczych, ontologicznych i aksjologicznych, które „odzyskują prawo do ana-

⁵⁹ B. SKARGA: *Historia nauki...*, s. 23, 26.

⁶⁰ Ibidem, s. 27.

lizy po prostu z tytułu faktu swego istnienia”⁶¹. „To prawda – pisała – że racjonalizm epistemologiczny trąci metafizyką, ale metafizyka ta nie jest programem, jest ona traktowana jedynie jako to, co jest zawsze obecne w myśleniu ludzkim, a więc to, co wydobyć na jaw trzeba”⁶².

W *Granicach historyczności* (1989) studium struktury formacji i jej dynamiki zyskuje pełne systematyczne rozwinięcie i pogłębienie. Archeologia wiedzy zaś – jako teoretyczna przestrzeń o właściwym sobie kompleksie problemów i perspektyw badawczych – ukazuje tu najpełniej, jak się zdaje, swe filozoficzne oblicze. Przede wszystkim wskazane już elementy strukturalne formacji intelektualnych – problemy, pojęcia, reguły sensu wypowiedzi oraz epistema – zostają precyzyjnie zidentyfikowane i zdefiniowane. Wyznaczają one sobą powiązane płaszczyzny tematyczne rozważań i z tego punktu widzenia stanowią czterowarstwowy układ, który teraz ukazuje się w pełni jako całość – jedność związanych z sobą hierarchicznie struktur znaczących, danych badaczowi w wielowarstwowym tekście, którego spoiwem jest znaczenie. „Tekst coś znaczy – pisała autorka *Granic...* – a więc trzeba w nim szukać warunków kształtujących to znaczenie”⁶³.

Tekst to podstawa badań. Ujawnia się w nim wielopostaciowe doświadczenie rzeczywistości dostępne określonej formacji oraz sama formacyjna struktura. Trzeba zatem tekst poddać analizie pod względem jego budowy. I tu w analizach poszczególnych warstw tekstu/formacji Skarga wychodzi od tego, co dane w tekście wprost, od problemów (tekst przede wszystkim mówi o czymś), by schodząc w głąb przez analizę warstwy kategorii oraz reguł sensu, dojść do struktury epistemy – warstwy, najmniej sprecyzowanej, najbardziej złożonej i najtrudniejszej do odsłonięcia.

Uzasadniając podjęcie tej problematyki, Skarga wskazywała jednoznacznie, iż wypływa ona z doświadczeń historyka. Ten – twierdziła – nie może pominąć problemów, na które stale natrafia na swej drodze, kwestii, które stawiają go w końcu przed pytaniem, „czym właściwie jest historia intelektualna”⁶⁴. Dzieje kultury to kalejdoskop zmian, ciągły ruch do przodu, w którym powtórzenia, cykle, elementy trwałe wydają się czymś niezwykle rzadkim. Jednocześnie poszukiwanie czynników stabilizujących zmienność, dających szansę uchwycenia względnej przynajmniej jedności lub ładu w tym, co różnorodne i nieuporządkowane, zawsze stanowiło

⁶¹ Ibidem, s. 29.

⁶² Ibidem, s. 29–30.

⁶³ B. SKARGA: *Granice historyczności*. Warszawa 1989, s. 21–22.

⁶⁴ Ibidem, s. 14.

żywotny problem, będący wyrazem silnej w człowieku potrzeby sensu, wprowadzenia w historię porządku, nawet jeśli stać miałyby za tym – jak pisał Kołakowski – nie rozum, lecz akt filozoficznej wiary. W *Granicach...* nie dąży jednak Skarga do odkrycia całościowej struktury teleologicznej dziejów, co byłoby w istocie jednoznaczne ze skonstruowaniem kolejnego projektu wprowadzenia rozumu w historię, uchwycenia jej ejdosu za cenę pominięcia wszystkiego, co nie pasuje do schematu. Nie jest to więc próba filozofii dziejów. Mamy tu natomiast problemowe studium odsłaniające warunki rozumienia ludzi epok minionych (ich czynów, wyobrażeń, więzi łączących różne formy działalności)⁶⁵.

Droga, którą idzie Skarga w *Granicach...*, to droga przez to, co ukazuje się badaczowi w tekście, do historii, to bowiem właśnie warstwy tekstu, a zarazem struktury formacji intelektualnych, gdy je rozpoznać, stwarzają szansę spojrzenia na dawne dążenia i dylematy oczyma ludzi z przeszłości, dają możliwość uchwycenia tego, co stało na przeszkodzie realizacji owych dążeń, a czego ludzie ci nie widzieli i widzieć nie mogli⁶⁶. „Droga [...] moja – pisała, zaznaczając odrębność swoich poszukiwań w stosunku do celów filozofii nauki – wiedzie nie od historii do wiedzy i do problemów wiedzy, lecz poprzez wejrzenie w owe problemy – do historii. To możliwość jej zrozumienia – dodawała – stanowi przedmiot moich badań”⁶⁷.

Te swoiste warunki możliwości poznania historycznego nie odnoszą zatem do spreparowanego układu kategorii i reguł, które badacz konstruuje jako zespół narzędzi badawczych. Tkwią raczej ukryte w samej badanej przez niego rzeczywistości historycznej, z której trzeba je wydobyć. Otóż Skarga żywiła przekonanie, że dopiero studium wewnętrznych napięć, w które uwikłane są elementy strukturalne dawnych formacji, stwarza realną szansę uchwycenia „względnie stałych form” nadawania sensu rzeczywistości w poszczególnych epokach. Form zawsze podatnych na przekształcenia i zawsze ostatecznie rozbitych na rzecz nowych. Analiza dynamiki owych przesileń pozwala dostrzec mechanizmy przekształceń historycznych stylów myślenia, a co za tym idzie – daje możliwość wyodrębnienia poszczególnych epok. Stawia jednak także przed pytaniem, czy heraklitejska wizja rzeczywistości nie jest jedyną z możliwych, czy istnieje cokolwiek, co ma ponadczasową wartość, czy też wszystko podlega bez reszty historycznej relatywizacji. To kwestia – powiada Skarga – najważniejsza, to

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ Ibidem, s. 27.

pytanie o granice historyczności człowieka⁶⁸. I właśnie ono orientuje na fenomen formacji intelektualnych.

Granice... – będąc tekstem filozoficznym – dzięki charakterowi i funkcji postawionych pytań stwarzały niewątpliwie możliwość powrotu do badań historycznych z udoskonalonym, wręcz wysublimowanym narzędziem badawczym, którym mogła stać się cała już teraz teoria formacji intelektualnych. Stało się jednak inaczej. Przekroczona granica filozoficzności wprowadziła Skargę na drogę, z której już nie zawróciła. Pytania o sens pojęcia „formacja intelektualna”, o jej poznawalność i strukturę, postawione na początku książki, przekształcają się na ostatnich jej stronach w pytanie „o trwałość, o inwarianty w kulturze”, „czy w ogóle jest rzeczą sensowną szukanie czegoś, co trwałe, w zmienności?”⁶⁹. Kwestie te – podjęte w konwencji „zarysu problemu” – doprowadziły ją w dyskusji ze stanowiskami Bergsona, systemologów (Dellatre’a), Heideggera, Lévinasa, Ricoeura i Husserla do wniosku, że dzieje kultury intelektualnej są „historycznością samą”. Fakt jednak, że człowiek pochyla się nad przeszłością, że powraca do tego, co wydaje mu się w niej istotne z punktu widzenia terażniejszości, świadczy o pierwiastkach względnej stałości w łonie spraw i rzeczy minionych – coś zostaje w ten sposób zachowane, powtórzone, choć w innej formie⁷⁰. Nie idzie tu o identyczność – „czas nie zna tożsamości” – lecz o powtarzalność, której jednak zawsze towarzyszy różnica. Powtórzenia – powiada autorka *Granice...* – nie są nawykiem myślenia. Raczej wyrazem tego, że człowiek zdaje sobie sprawę z ukrytych możliwości, tkwiących w dawnych poglądach, problemach, archetypowych pojęciach i kategoriach, w regułach sensu; możliwości, które (jeśli je wykorzystać) przynieść mogą „szczęśliwą metamorfozę epistemy”, a w konsekwencji dać nową szansę odsłonięcia prawdy. Zdaniem Skargi, tak rozumiane względne inwarianty kultury trudno uznać za klasyczne transcendentalia. Elementy epistemy, tworzące „rdzeń myśli”, zdają się jednak pełnić ich funkcję i tutaj właśnie szukała „możliwości istnienia stałości”, tego, co stabilizuje zmianę. Epistema, jako układ odniesienia dla problemów, „buduje się przez odkrywanie bycia”, jest podstawą pytania – historycznym *a priori* danej epoki⁷¹. „Pojawia się zatem pokusa – pisała – by iść dalej, pytać o takie elementy tego *a priori*, które, być może, nie ulegają zmianie i miałyby walor konieczności. Jak pisał Husserl, należy szukać

⁶⁸ Ibidem, s. 15.

⁶⁹ Ibidem, s. 211–212.

⁷⁰ Ibidem, s. 227.

⁷¹ Ibidem.

w historii takich momentów myśli, które samo myślenie w pewnym kierunku czynią możliwym”⁷². Już samo zapytywanie jest aktem metafizycznym.

Metafizyka

W szkicu *Zmienność i tożsamość pojęcia filozofii*, ukazując kłopotliwą z wielu względów dla historyka filozofii historyczną zmienność koncepcji tej dyscypliny związaną z przekształceniami w rozumieniu przedmiotu, metod i funkcji filozofii, pamiętając też o tym, że sam badacz przeszłości podlega ograniczeniom własnych filozoficznych preferencji oraz światopoglądowych uproszczeń, Barbara Skarga żywiła przekonanie, że w pojęciu filozofii istnieć musi „jakiś rdzeń stały”. Zakładając zmienność całkowitą, przekreślalibyśmy możliwość zrozumienia przeszłości. Nie rozstrzygając ostatecznie, czym ów rdzeń jest — mamy, pisała, tylko poczucie tożsamości historycznie zmiennych struktur znaczących filozofii — wskazała kierunek poszukiwania tego, co trwałe. „Otóż bez wątpienia istnieje przedmiot, którym tylko filozofia się zajmuje: jest nim byt i sens zanurzonego w nim ludzkiego istnienia, źródła tego sensu i możliwość jego poznania. Oto rdzeń, do którego najrozmaitsze filozofie zgodnie z ówczesną strukturą formacji intelektualnych chciały dotrzeć, wywierając swoiste piętno na naszej europejskiej kulturze”⁷³. Pisała też o nieziennej funkcji filozofii: dzięki niej człowiek chce zrozumieć siebie i świat. Wskazywała tu zatem Skarga kierunek w stronę metafizyki, w obszar stawiania pytań pierwszych, źródłowych, pytań o samo źródło i źródłowość; jedyny, jak się zdaje, kierunek wskazujący możliwość przekroczenia granic historyczności — i jeśli nie uchwycenia, to przybliżenia się do tego, co pierwsze. Spróbujmy uchwycić choć kilka tropów tych poszukiwań.

Książka *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne* (1997) stanowi, jak się zdaje, kontynuację, a zarazem — w swym zasadniczym, tytułowym wątku — metafizyczne pogłębienie problematyki *Granice...* O ile owo strukturalne studium formacji dążyło do rozjaśnienia kwestii możliwości wskazania granic historyczności, tego zatem, co opiera się różnicującej zmianie, decydując o przynajmniej

⁷² Ibidem, s. 228–229.

⁷³ B. SKARGA: *Zmienność i tożsamość pojęcia filozofii*. W: EADEM: *Przeszłość...*, s. 41.

względnej trwałości określonej epoki, o tyle teraz Skarga odważnie i zdecydowanie weszła w obszar metafizyki, pytając o same fundamenty struktur formacyjnych. Pytanie o trwałość i zmianę przekształciło się w pierwotniejszą kwestię, czym jest sama *tożsamość*, bez której nie można mówić o trwałości, i czym jest *różnica*, bez której nie byłaby do pomyślenia zmiana. To zaś prowadzi z konieczności do pytania o relację obu tych strukturalnych zasad rzeczywistości, które, jak się zdaje, są z sobą nierozzerwalnie związane. Intencją rozważań Skargi było między innymi pokazywanie, że nawet w filozofiach dających dziś prymat różnicy tożsamość pojawia się jako struktura pierwotniejsza, coś głębszego, istotniejszego i rzeczywiście źródłowego, zgodnie więc z kierunkiem myślenia metafizyki tradycyjnej, „jak gdyby – pisała – duch ludzki nie był w stanie znieść chaotycznej różnorodności świata i tęsknił do Jedności i roztopienia się w niej niemal na Plotyński sposób”⁷⁴. Myśl współczesna nie jest zatem zdolna w tym obszarze (często wbrew swym dążeniom) uwolnić się od tradycyjnych intuicji rzeczywistości. To kolejny przykład potwierdzający, że nie jest możliwe radykalne zerwanie z przeszłością, ponieważ zawsze nowe wątki i tendencje myślowe splatają się z zastanymi.

Głównymi partnerami w rozważaniach metafizycznych byli dla Skargi Martin Heidegger i Emmanuel Lévinas. Wraz z nimi i w dyskusji z nimi podejmowała w różnych kontekstach tytułową kwestię. Czyniła to w ramach rozważań czysto teoretycznych, ale wracała także w obszar, z którego jako historyk myśli wyszła – w sferę realnych doświadczeń ludzkich, które kształtują świadomość formacji intelektualnych. Z tego punktu widzenia rozważała między innymi doświadczenie kryzysu kultury i wysiłki zrozumienia jego źródłowych przyczyn, jako cechy charakterystyczne dla formacji intelektualnej czasów współczesnych. Przyznawała rację Lévinasowi, że kultura europejska zbyt mocno przejęła się ideami jedności i całości, które ostatecznie wyprowadzić można z myślenia kategoriami tożsamości. Są to istotnie idee niebezpieczne, gdy zdominują sferę życia publicznego i intelektualnego. Doceniała też wysiłki Lévinasa, przeciwstawiającego im radykalny pluralizm racji, dążeń i istnień ludzkich, istnień autonomicznych, odpowiedzialnych za siebie i innych. Na pluralizmie zatem, na myśleniu w kategoriach różnicy, można oprzeć miłość, poświęcenie i uznanie dla innych. Pozwala on wręcz rozbić skorupę immanencji przez uprzytomnienie człowiekowi, że inni są obok, a tego, co transcendentne, nie da się do końca ująć i zawłaszczyć. Czy jed-

⁷⁴ B. SKARGA: *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*. Kraków 1997, s. 78.

nak – pytała – różnica może stać się fundamentem nowego humanizmu, czy wbrew nadziejom Lévinasa myślenie budujące tożsamość na różnicy nie kryje w sobie zarodka dezintegracji, chaosu, czy nie niweczy etyki, którą miało stworzyć? Nie rozstrzygając ostatecznie tych pytań, Skarga dawała wyraz przeświadczeniu, że pluralizm może się rozwijać także „w łonie Tego-Samego”, gdy pojęcie to oznaczać będzie nie niebezpieczną unifikację, lecz cechę wspólną, obecną na różnych poziomach kultury, cechę, która sprawia, że znaki kultury mogą zostać dostrzeżone i odczytane. Poszukiwanie wspólnego sensu – Tego-Samego, które łączy ludzi i umożliwia spotkanie – wyprzedza zatem i rodzi, zdaniem Skargi, pluralizm. Ten zaś dopiero, gdy uświadomi sobie własne źródło, może stać się skutecznym narzędziem w walce z tendencjami totalitarnymi.

Pierwszeństwo tożsamości przed różnicą ujawnia się znacznie wyraźniej, gdy postawiony zostanie problem „ja”, gdy staniemy w obliczu pytania „kim jestem?”. Można je oczywiście stawiać w związku z przytłaczającym doświadczeniem różnorodności, gdy człowiek próbuje umiejscowić się, a tym samym określić w jakimś szerszym kontekście społecznym, kulturowym, historycznym. Skarga jednak rozpatruje tę kwestię w odniesieniu do pierwotnego, źródłowego doświadczenia bycia sobą – „oto Ja” – doświadczenia, które wydaje się jej fundamentem wszystkich innych autoidentyfikacji. W tym sensie to Ja jest źródłem różnicy, gdyż jako suwerenne i aktywne styka się z tym, co od niego inne, i nadaje mu sens. Skarga pyta zatem, co to znaczy „być sobą”, pyta o „sobość”, szuka warunków źródłowego doświadczenia, dającego poczucie i świadomość „sobości”. Dochodzi jednak nie do wskazania zadowalającej odpowiedzi, lecz do odkrycia aporii, wyrażającej się w tym choćby, że ilekroć, jak powiada, chcemy źródłowe doświadczenie siebie (ową sobość) ująć w refleksji, jego treść rozplywa się, a sobość umyka, nie ujawniając swego ejdosu.

Pytanie o źródło, źródłowość, o to zatem, co bezwzględnie pierwsze – poza co wyjść dalej już niepodobna – zakreśla horyzont rozważań podjętych w *Kwintecie metafizycznym*⁷⁵. Skarga wraca tu do postawy zadawania pierwszych filozoficznych pytań, do których nieuchronnie, jak się zdaje, prowadziła refleksja nad wszechobecną w naszym myśleniu oraz rozumieniu świata dialektyką tożsamości i różnicy. Pytając zaś w charakterystyczny dla siebie sposób o samą źródłowość (jak wcześniej pytała o tożsamość i różnicę), a więc o to, czym jest początek jako początek właśnie,

⁷⁵ B. SKARGA: *Kwintet metafizyczny*. Kraków 2005.

sama staje się w istocie filozofem *arche*, który w pełni świadomie i z determinacją chce wyważyć sens wszelkich konkretnych źródłowych pytań, tych zwłaszcza, które sama zadaje: pytania o źródłowy czas, źródła zła, o źródłowe doświadczenie oraz pytania, wydaje się, najważniejszego — o źródła metafizyczności, niesłabnącej potrzeby uprawiania metafizyki mimo trwającej od czasów Hume'a, a sięgającej podstaw, krytyki tej dyscypliny.

Odrzuciła przede wszystkim pogląd Foucaulta, zgodnie z którym metafizyka to wytwór odchodzącej w przeszłość epistemy. Sądził on, że przekształcanie się zespołu nieuświadomionych form myślenia, które tworzą warstwę epistemy (podstaw wiedzy danej epoki) kładzie obecnie kres metafizyce, jako że przekształcenia owe doprowadziły w XIX wieku do „odkrycia skończoności człowieka”. Jest inaczej. Rację ma Heidegger, który to, co Foucault uważał za kres metafizyki, uznał za jej żywotne źródło, które nie tylko nie jest wytworem podskórnych procesów dokonujących się w łonie kultury (przekształcenia epistemy), lecz esencjalną, by tak rzec, cechą bycia człowieka. Źródło metafizyki łączył Heidegger z fenomenami ludzkiej egzystencji: z byciem, czasowością i z projektującą wyobraźnią. Uznał, że to one właśnie każą przyjąć skończoność ludzkiego bycia. I tak rozumiana skończoność, obok lęku przed śmiercią, jest, jego zdaniem, najgłębszą podstawą metafizyki.

Barbara Skarga ma jednak wątpliwości, czy są to źródła jedyne. Ustaleń Heideggera nie potwierdza, jej zdaniem, doświadczenie historyczne. Uczy ono, że pierwotnym kontekstem uprawiania metafizyki była refleksja nad bezkresnym w wielu aspektach kosmosem, a nie nad człowiekiem, który problematyzował swą skończoność. Refleksja zatem, która karmiła się między innymi intuicją nieskończoności, która nieustannie inspirowała do przekraczania granic tego, co ukazuje się jako skończone właśnie. Skarga każe rozważyć także jeszcze inne źródło odwiecznego głodu metafizyki. Zwraca mianowicie uwagę, że metafizyczność, jako nierozdzielnie związana z fenomenem ludzkiej egzystencji, może wpływać również z tkwiącej w człowieku dwoistości, która wytwarza inspirujące w sensie metafizycznym napięcie. Z jednej strony zbudował on w sobie niezachwianą wiarę w rozum, z drugiej zaś — towarzyszy mu świadomość własnych ograniczeń, ma poczucie mocy w działaniu, ale też nieraz doświadcza bezsilności, towarzyszy mu nadzieja na przyszłość, ale zna i gorycz zwątpienia. Przeciwnieństwa te, w których wyraża się charakterystyczna dla ludzkiej egzystencji dialektyka nieskończoności i skończoności, są jednocześnie dylematami odnoszącymi oczywiście do Kantowskich py-

tań: co mogę wiedzieć?, co powinienem czynić, czego wolno mi się spodziewać? Skarga uznaje je za Kantem za silną inspirację do myślenia – wszak narzucają się nam spontanicznie i niepokoją. Największą wagę przypisuje jednak ostatniemu. Metafizyczność – powiada – wpisana jest w nadzieję, ta bowiem daje moc bycia, pozwala przewycięzać czas, naszą skończoność.

Problem skończoności powraca i zamyka jednocześnie, jako końcowy temat rozważań, ostatni zbiór szkiców Skargi *Tercet metafizyczny* (2009), zainspirowany cyklem wykładów Heideggera zatytułowanych *Podstawowe pojęcia metafizyki. Świat, Skończoność, Samotność*. Autorka wychodzi tu od Arystotelesa, zwracając uwagę na dwa konteksty znaczeniowe, do których odnosił on pojęcie skończoności. W pierwszym skończoność była synonimem doskonałości w sensie metafizycznym, pełną aktualizacją drżącą w danym bycie potencjalności. W drugim skończoność oznaczała po prostu kres wielkości, przestrzeni, ruchu, także działania, kres czasu i bycia. W obu przypadkach skończoność odnosi do granicy, każe zaakceptować i uszanować jej nienaruszalność. „Tymczasem – pisze – dziś trudno jest nam się obejść bez pojęcia nieskończoności, dziś szuka się w filozofii wyjścia ponad całość utożsamianą z totalnością. Szuka się możliwości transcendowania wszystkich granic”⁷⁶. Mimo zatem, że wszystko, co istnieje w czasie, umiera, że ma swój początek i koniec, jest coś w człowieku – i ujawnia się to ze szczególną mocą dzisiaj – co nie chce tej skończoności uznać, co chce przewyciężyć czas. Człowiek szuka zatem elementów trwałych i odnajduje je przede wszystkim w zabytkach przeszłości. To jednak właśnie świadomość, że wszystko się kończy, nadaje trwaniu (i temu, co trwa) szczególną wartość – przekonuje. Trwanie jest znakiem i przeczuciem nieśmiertelności, budzi podziw i nadzieję. Wszelako wszystko, zwłaszcza w świecie ludzkich dokonań, przemija. Rozważania Skargi współbrzmia tu z historystycznym aforyzmem Epicharma: „Godzi się, by śmiertelny śmiertelne, nie zaś nieśmiertelne rodził myśli”.

Nieuchronnie nasuwa się pytanie o skończoność człowieka i jej świadomość. Nie mamy – powiada – doświadczenia skończoności własnej, wiemy o niej natomiast, widząc skończoność wszędzie wokół nas. Nie doświadczając jej nigdy bezpośrednio, rozumiemy jednak, że nieuchronnie zbliżamy się do granicy. Tak tworzy się nieustannie nasza relacja ze śmiercią własną. Lecz na czym w istocie ona polega? Na pozór jest prosta. Wydaje się sprowadzać, pisze, do prostego stwierdzenia nieuniknionego faktu. Rzeczywiście

⁷⁶ B. SKARGA: *Tercet metafizyczny*. Kraków 2009, s. 211.

jednak rodzi wiele pytań, na które nie sposób znaleźć zadowalających odpowiedzi, jak na to najbardziej, zdaje się, doskwierające pytanie o nicość. Nikt nie może go rozstrzygnąć, śmierć to tajemnica absolutna. Gdy przychodzi, staje się doświadczeniem nieprzekazywalnym i w tym sensie jest momentem najgłębszej samotności, nieodwracalnym zerwaniem więzi z tym, co istnieje. Śmierć jest niewypowiedzianym sensem. Sensem? Pytanie o świadomość własnej skończoności stawia ostatecznie w obliczu czegoś niewytłumaczalnego, absurdalnego – obnażającego bezsens bycia, „które zostało dane, ale się zawsze kończy”⁷⁷. W związku z tym pytanie o relację człowieka do śmierci własnej uznaje Skarga po prostu za bezsensowne. Można powiedzieć, że relacja ta jest stale budowana przez zapowiedź śmierci, lecz ta definitywnie przekreśla jej możliwość.

„Razem ze mną ginie mój świat. Nikt nie jest w stanie go odtworzyć, gdyż nikt w nim nie uczestniczył”⁷⁸. „Mój świat” był dla innych immanentnym transcendensem – powtarza za Husserlem. W człowieku jednak w naturalny sposób tkwi, jej zdaniem, potrzeba pozostawienia po sobie czegoś, co ma wartość uniwersalną, co więc mogłoby trwać. Chce człowiek, powiada, przedłużyć w ten sposób swoje życie i nadać mu sens. Wyraża tym samym niezgodę na swą śmierć, a zarazem gotowość otwarcia własnej immanencji, przekroczenia lub rozszerzenia jej granic, by wprowadzić coś z siebie w świat tych, którzy pozostają. To jedyny ratunek przed unicestwieniem.

Uwagi końcowe

„Filozof w drodze, poszukujący na własne ryzyko” – ta zwięzła charakterystyka filozoficznej postawy Barbary Skargi, którą zaproponował Stanisław Borzym, wydaje się rzeczywiście trafna. Skarga istotnie filozofowała poza dominującymi orientacjami filozofii polskiej w drugiej połowie XX wieku, a tam, gdzie wpływ na nią wywierali inni – chętnie bowiem podejmowała filozoficzny dialog – odkrywamy raczej inspirację do podjęcia problemów, a nie przejmowanie gotowych rozwiązań, jako sposób budowania własnej filozoficznej tożsamości. Droga jej myśli układa się

⁷⁷ Ibidem, s. 225.

⁷⁸ Ibidem, s. 227.

przy tym w swoistą, chciałoby się wręcz powiedzieć: metafizyczną, całość, rozpiętą między empirycznym konkretem *realitas historica*, a tym, co najogólniejsze. Wiedzie bowiem od historycznego studium rzeczywistości teoretycznej, wytwarzanej w ramach nieustannie przekształcających się odmian tradycji pozytywistycznej, przez stawianie pytań o naturę, elementy strukturalne i mechanizmy przemian historycznych formacji intelektualnych, dalej przez rozważanie kwestii trwałości i zmienności formacyjnych struktur, by doprowadzić wreszcie do metafizycznych pytań o tożsamość i różnicę. Innymi słowy, w historycznym dyskursie filozofii i nauki – dzięki badaniom historycznym – odnajduje Skarga elementy strukturalne teorii, poddaje je *archeologicznemu* badaniu, by przez nie wejść w obszar dociekań metafizycznych. Tu jej podejście charakteryzuje się natomiast tym, że próbuje dociec tego, co pierwsze, najprostsze i najbardziej uniwersalne. Widać to nastawienie szczególnie wyraźnie, gdy szuka racji samej metafizyki, gdy pyta o jej źródła i jeszcze głębiej, o źródłowość samą. Jest to w związku z tym droga o tyle osobliwa, że przebiega zasadniczo w przestrzeni rzeczywistości teoretycznej. Za Markiem Siemkiem⁷⁹ można by bowiem powiedzieć, że myśl jako tworzywo i wytwór filozofowania przybiera określone „kształty”, wytwarza właściwą sobie realność przedmiotową. Ma ona wprawdzie charakter „idealny”, właściwy tworom myślowym, różny zatem od zewnętrznej wobec niej realności materialno-fizycznej (realności rzeczy, osób i faktów), mimo to jednak jest nie mniej obiektywna i stanowić w związku z tym może podstawę dociekań metafizycznych. Skarga zatem doszła do metafizyki, badając przedmioty teoretyczne, powstające i przekształcające się w ramach realności sensów, a nie zjawisk dających się zaobserwować zmysłami. Punktem wyjścia filozofowania w polu teoretycznym archeologii wiedzy oraz później metafizyki było wszakże studium dziejów filozofii, które odsłaniało problemy teoretyczne domagające się filozoficznego rozważenia.

Szukając zwięzłej odpowiedzi na pytanie o filozoficzne aspekty uprawianej przez Skargę historii filozofii, trzeba zauważyć, że miała ona świadomość problemu i potrzeby autonomii historii filozofii. Uczuliły ją na to niebezpieczeństwa skrajnych przykładów pisanania „historii prawdy”. Badacz, jej zdaniem, przypomnijmy – nie powinien imputować przeszłości własnych projektów, problemów i pojęć. Miała też świadomość niszczącego charakteru „historii

⁷⁹ M. SIEMEK: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*. Warszawa 1977, s. 5–11.

prawdziwej”, opartej na radykalnym historyzmie, który staje się, gdy konsekwentnie go przyjmować, argumentem zarówno przeciw filozofii, jak i przeciw jej historii. Tak samo zatem silne założenia filozoficzne jako punkt wyjścia badań przeszłości, jak i dążenie do całkowitej ich eliminacji wydają się równie niebezpieczne⁸⁰. Zmiana stanowi zawsze daną pierwotną i dla wyjaśnienia jej niepo-trzebny jest schemat, trwałość zaś i względna tożsamość struktur teoretycznych filozofii są potrzebą po prostu – niezbywalnym warunkiem poznawalności przeszłości, jej ciągłości, budowania na jej podstawie własnej tożsamości i sensu świata.

Koncepcja formacji intelektualnych – która nie jest konstrukcją samą dla siebie – wydaje się przeto próbą rozwiązania tych dylematów. Uchwyceniem warunków możliwości poznania przeszłości. Próba orientującą na *historię prawdziwą* i wierność prawdzie historycznej (z doświadczeń takiej historii też wyrasta), ale także (z drugiej strony) w tym sensie przywodzącą na myśl *historię prawdy*, że uznać ją można za teoretyczne zaplecze, by nie powiedzieć: założenie, badań historycznych. Badań – trzeba zaznaczyć – których po gruntownych analizach struktur formacyjnych z perspektywy archeologii wiedzy Skarga na powrót nie podjęła. Znacznie ciekawsza i ważniejsza bowiem od podejmowania kolejnych badań historycznych okazała się dla niej metafizyka jako problematyka w naturalny sposób wyłaniająca się ze studium teoretycznego formacji, która – znowu – nie jest przez Skargę podjęta „dla siebie”, lecz jako dopełniająca i ugruntowująca (przynajmniej w *Tożsamości i różnicy*) badanie formacji. Można zatem powiedzieć, że badania historyczne i filozoficzne Skargi łączy silna genetyczna więź, a archeologiczne studium formacji intelektualnych oraz metafizyka to nie tyle szukanie założeń lub programu, który powinny realizować badania historyczne, ile podjęcie problemów wpływających ze studium historycznego pozytywizmu.

⁸⁰ Zob. B. SKARGA: *W rozterce między „historią świętą” a nosem Kleopatry*. W: *Obecność...*, s. 50.

Zakończenie

W szkicu *Morbus hermeneuticus – tezy na temat pewnej choroby filozoficznej* Herbert Schnädelbach zasugerował, że paralelę XIX-wiecznego zjawiska *historyzacji* filozofii jest jej XX-wieczna (zwłaszcza w drugiej połowie stulecia) *filologizacja*. Podczas jednak, gdy pierwsza stanowiła próbę opanowania kryzysu tożsamości, w który wtrąciły filozofię ówczesne przeobrażenia w pojmowaniu nauki, druga nie stanowi bynajmniej udoskonalonego antidotum, lecz zakaźną chorobę. Jej symptomem jest przekonanie, że „filozofowanie polega na czytaniu dzieł filozofów i że z filozofią mamy do czynienia tam, gdzie dokonuje się interpretacji tekstów filozoficznych”¹. Tego na pozór kuriozalnego poglądu, twierdził, nie da się wszakże łatwo odrzucić, stoi bowiem za nim wpływowa filozoficzna postawa, charakteryzująca się dążeniem do osiągnięcia monopolu na definiowanie poziomu i naukowości filozofii. Schnädelbach pisał: „Stanowisko filozoficzne, które poprzez filologizację filozofii dąży do osiągnięcia monopolu, jest stanowiskiem *hermeneutycznej ontologii*: filozofowanie jest ingerencją w historię oddziaływania; ta zaś jest tożsama z historią oddziaływania tekstów »wielkich« filozofów. Jeśli zatem ktoś pragnie mieć udział w filozofii, musi interpretować te wielkie teksty, bo tylko tak toczy się historia filozofii, która oczywiście nie jest naszym dziełem, a tylko jako sposób naszego »bycia ku tekstowi« (Marquard) staje się ostatecznie zrzędzeniem losu. Kto wierzy, że może własnym myśleniem popychać historię filozofii naprzód, jest prostacki i zaślepiony, i tylko ten, kogo pociąga ontologia her-

¹ H. SCHNÄDELBACH: *Morbus hermeneuticus – tezy na temat pewnej choroby filozoficznej*. W: IDEM: *Rozum i historia*. Tłum. K. KRZEMIENIOWA. Warszawa 2001, s. 221.

meneutyczna, jest filozoficznie »na poziomie«. Filozofia hermeneutyczna ontologów polega w istocie — jeśli sięgniemy poza ich permanentną i niemal wszystko przetrawiającą praktykę interpretacyjną — na metateorii tej praktyki: opisuje tylko to, co ci ontologowie czynią, i uzasadnia tezę, że należy filozoficznie postępować tak jak oni”².

Ale i ci, którzy nie podzielają stanowiska hermeneutycznych ontologów, także narażeni są na *filologiczną* infekcję. Działa tu bowiem analogiczny mechanizm osiągania statusu przez dostosowujące się do standardu działanie. Tak bowiem jak w XIX wieku historyzacja filozofii „reklamowała się” jako antidotum na kryzys — „jako *historia* filozofii mogła ona włączyć się w krąg rozwijających się właśnie nauk humanistycznych (*Geisteswissenschaften*) i mieć tym samym nadzieję na naukową reputację” — a naukową pozycję wielkich historyków filozofii poświadczają ich historycznofilozoficzne dokonania, nie zaś poglądy filozoficzne, jakie niewątpliwie mieli i które stały nieraz u podstaw koncepcji ich badań, tak teraz — w czasach *filologizacji* filozofii — „nowa interpretacja książki X »wielkiego« filozofa stanowi jednoznaczny dowód, że ktoś jest filozofem, nawet jeśli nie sposób tam znaleźć jakiegokolwiek filozoficznej myśli samego interpretatora. Często wygląda na to, że starannie unika się czegoś takiego jak własne myślenie, bo mogłoby być »nienaukowe«, a ponadto jak można zająć naukowe stanowisko wobec prawdy lub fałszu tego, co interpretowane?”³. Wydaje się zatem, zdaniem Schnädelbacha, że filozofia szuka dziś przetrwania jako *literaturoznawstwo*, „dlaczegoż więc — pytał — nie nazwać naszych seminariów filozoficznych »seminariami literatury filozoficznej«?”⁴.

Skutki choroby hermeneutycznej, zdaniem Schnädelbacha, wydają się dla filozofii niszczące. Jako dyscyplina filologiczna nie może liczyć na „duży popyt”, stąd jej miejsce na uniwersytecie stanąć w końcu może pod znakiem zapytania. Jeśli bowiem zdoła wzbudzić czyjeś zainteresowanie, to przede wszystkim jako dyscyplina umożliwiająca „doświadczenie zdolności myślenia, intelektualnej samodzielności, umiejętności spojrzenia z dystansu, orientacji, odnajdowania się w chaosie kulturowej współczesności lub, jak mówi Helmuth Plessner, rozpoznawania sił, które nastroją nasze własne życie”⁵.

² Ibidem, s. 221–222.

³ Ibidem, s. 223

⁴ Ibidem.

⁵ Ibidem, s. 225. Rozważając status filozofii we współczesnej kulturze, Schnädelbach pytał i odpowiadał: „Dlaczego w procesach publicznej konsultacji

Autor *Morbi hermeneutici*... postuluje więc powrót do zapoznanych zależności – traktować badania historyczno-filologiczne filozofii nie jako cel sam w sobie, ubrany (w ramach zjawiska filologizacji) w filozoficzny kostium, lecz jako środek do celu, jakim jest dla filozofii zawsze „dialog w sprawie”. Idzie o dziś dla nas ważne filozoficzne problemy, a jeśli zajmowały one także wielkich filozofów z przeszłości, to dlatego właśnie warto wiedzieć, jak oni je rozumie i rozwiązywali. Trzeba tak zatem filozoficzną przeszłość ukazywać, by filozofowie, którzy sami nie mogą już mówić, stali się jednak partnerami dialogu, „by mogli nas krytykować, a my byśmy mogli się od nich uczyć”⁶.

Wydaje się, że przynajmniej niektóre z przedstawionych postaci filozoficznie umotywowanej historii filozofii stanowić mogą – wsparte odpowiednio ukierunkowanym aktem samowiedzy (refleksji nad filozoficznymi możliwościami, ale i ograniczeniami studium dziejów filozofii) – środek łagodzący skutki choroby hermeneutycznej oraz stymulujący filozofowanie na własne ryzyko. Przykład Barbary Skargi, Leszka Kołakowskiego, Marka Siemka, Stefana Swieżawskiego, by ograniczyć się do badaczy konstruujących swoje koncepcje studium filozoficznej przeszłości w drugiej połowie XX wieku, pokazuje, że świadomie prowadzone analizy historyczne mogą nie tylko określić swe punkty wyjścia i cele w kontekście aktualnej sytuacji filozofii, lecz także odśłaniać i podejmować ważną dziś problematykę filozoficzną, mogą zatem same być formą filozoficznej wypowiedzi lub stanowić silną inspirację do samodzielnego myślenia.

i podejmowania decyzji tak niewiele dba się o udział filozofów? Ponieważ po tych, co się wycofali w obszar zwodniczej pewności akademickiej, tj. humanistycznej reputacji, po prostu nikt się niczego więcej nie spodziewa: coś mieliby ponadto mieć do powiedzenia ci, którzy znają wszystkie interpretacje Kanta”.

⁶ Ibidem, s. 226. Czytamy tu: „Dlatego: nie to, co Kant np. myślał o wolności woli, jest przedmiotem filozofii, ale wolność woli, i dlatego trzeba koniecznie wiedzieć, co na ten temat myślał Kant”. W swoim *filozoficznym wprowadzeniu* do filozofii Hegla Schnädelbach pisał: „Jeżeli zajmując się myśleniem historycznym, zaprzestajemy mówić »ja« [we własnym imieniu – M.T.], to moment filozoficzny całkowicie znika w tym, co tylko historyczne – zapewne pod auspicjami naukowo-humanistycznej »obiektywności«. I dalej: „Filozofie historyczne nie są osobliwościami, które można archiwizować, opisywać i w jakiś sposób »klasyfikować«; zgodnie z własnym sensem są one głosami w wielogłosowym dyskursie, który nazywamy »filozofią«; chcą być przez nas wysłuchane i wzywają nas do zajęcia stanowiska. Jedynie w dialogicznym obcowaniu z myśleniem historycznym można osiągnąć połączenie tego, co filozoficzne, z tym, co historyczne – połączenie, dla którego po historyzmie nie ma alternatywnego rozwiązania”. Zob. H. SCHNÄDELBACH: *Hegel. Wprowadzenie*. Tłum. A.J. NORAS. Warszawa 2006, s. 8.

Otóż główny kierunek rozważań wyznaczało tu dążenie do możliwie wielostronnego pokazania filozoficznego kontekstu historiografii filozofii uprawianej w Polsce w minionym stuleciu. Cel ten próbowałem osiągnąć przez nakierowane na filozoficzne treści badanie struktury i funkcji opracowywanych koncepcji studium dziejów filozofii oraz poszukiwanie filozoficznego wymiaru samych badań historycznofilozoficznych, które z owymi koncepcjami wiązali ich twórcy. Heterogeniczność prezentowanych całości teoretycznych skłania wszelako do próby ich uporządkowania, mimo bowiem wszystkich różnic dostrzec można w nich elementy wspólne. Uwzględnia ono aspekty zarówno funkcjonalne, jak i strukturalne. Pierwsze sprowadzić można do pytania o filozoficzne motywy, cele, ale i filozoficznie ważne rezultaty studium historycznego, drugie zaś – do pytania o charakter filozoficznych założeń i o wynikającą z nich strategię badań. Tego rodzaju systematyzacja ma, jak się zdaje, pewne walory heurystyczne – nakierowana bowiem na cechy, które (występując w różnym natężeniu) decydują o filozoficznym charakterze historiografii filozofii, pozwala zorientować się w różnorodności *filozoficznych* historii filozofii. Pokazuje także kierunki podjętych analiz, które w wypadku rozbudowanych koncepcji mogłyby pójść przeciw w zupełnie innym kierunku i akcentować w dążeniach teoretyków historii filozofii elementy ważne z innych punktów widzenia (poszczególne koncepcje bowiem przedstawić można z całą pewnością inaczej, odmiennie rozkładając akcenty w ich genezie, strukturze lub układzie funkcji).

Po pierwsze zatem, niektóre z zaprezentowanych koncepcji daje się związać (choć nie w każdym przypadku bezpośrednio) ze zjawiskiem *historyzacji* filozofii jako reakcji na kryzys tej dyscypliny, i to nie tylko diagnozowany w ostatnich dekadach XIX wieku, lecz także dostrzegany w połowie minionego stulecia. Maurycy Straszewski i Wincenty Lutosławski otwarciem swoimi koncepcjami badań historycznych reagowali na zapaść filozofii poheglowskiej, spodziewając się, że odpowiednio zaprojektowane studium dziejów filozofii przyczynić się może do przezwyciężenia impasu i wprowadzenia filozofii na właściwą drogę. Analogiczne uzasadnienie i motywację (choć trzeba powiedzieć: nie wyłącznie) mają dążenia historyków filozofii i filozofów szkoły lubelskiej. Filozoficzności w ten sposób projektowanej historii filozofii upatrywać można w tym, że chce ona pełnić ważną filozoficzną funkcję, reagując na niekorzystne *status quo* tej dyscypliny, dążąc do jego zmiany. Paralełą tego zjawiska, a zarazem wariantem filozoficznej w przedstawionym sensie historii filozofii są reakcje na kryzys,

który definiowany jest w ramach poszczególnych nurtów czy tradycji filozoficznych. W ten sposób zjawisko rewizjonizmu w ramach polskiego marksizmu interpretowali Andrzej Walicki i Wojciech Karpiński⁷. Przynajmniej niektóre dokonania historycznofilozoficzne warszawskich historyków idei, przede wszystkim Leszka Kołakowskiego, oraz ich kontynuatorów, takich jak Marek Siemek czy Zbigniew Kuderowicz, umieszczać można, jak sądzę, w ramach tych procesów i dążeń. Ten ostatni, przypomnę, dzieje historiografii filozofii uprawianej w ramach filozoficznej tradycji marksizmu w Polsce rozumiał jako proces wyzwania się z dogmatycznych ograniczeń. Kołakowski zaś, dążąc do historycznego ukazania prymatu rozumu praktycznego nad rozumem teoretycznym w filozofowaniu, reagował, o czym pisał wprost, na zjawisko kryzysu i wyjałowienia filozofii współczesnej.

Po drugie, filozoficzny charakter dostrzec można w historii filozofii, której towarzyszy prezentystyczna intencja, niekoniecznie jednak związana z doświadczeniem kryzysu filozofii. Idzie o łączenie badań historycznych w filozofii z problemami dziś uważanymi za filozoficzne, a nade wszystko z kwestiami traktowanymi jako dziś aktualne i ważne. Taki sens nadawał Swieżawski formule *historia philosophiae ancilla philosophiae*; aktualność problematyki tolerancji, wolności i autonomii jednostki, którą podejmowali XVII-wieczni racjoniści religijni, eksponował Ludwik Chmaj; Kuderowicz zaś, definiując filozofię *funkcjonalnie*, jako obronę wartości zagrożonych, analizował pisma Burckhardta między innymi pod kątem zagadnienia ciągłości kultury, problemu, wydaje się, uniwersalnego i, jak sam pisał, mogącego pomóc zrozumieć dylematy współczesności. W rozpowszechnionej opinii aktualizacyjny charakter ma też piśmarstwo historyczne Kołakowskiego. Zorientowana na tradycję edukacja filozoficzna κατ' ἐξοχήν, wprowadzająca w sferę „wielkich pytań” podejmowanych przez „wielkich filozofów” i zachęcająca do wejścia z nimi w dialog ponad granicami historyczności, stanowi tę perspektywę (możliwość), którą odnaleźć można chyba w każdym z okresów jego stale przekształcającego się filozofowania.

Po trzecie, wyrazisty filozoficzny wymiar zyskać może historia filozofii, gdy wyeksponowane zostaną w niej określone idee, problemy, stanowiska teoretyczne lub całe koncepcje filozofii, z których perspektywy świadomie ujęta zostaje filozoficzna przeszłość.

⁷ Zob.: W. KARPIŃSKI: *Leszek Kołakowski: szkic do portretu*. W: IDEM: *Herb wygnania*. Warszawa 1998, s. 100–101; szkic W. KARPIŃSKIEGO o A. Walickim: *Odczytywanie przeszłości*. W: IDEM: *Herb wygnania...*, s. 194–195.

Podejście takie widoczne jest na przykład w historycznym pisarstwie Siemka, lecz także zwolenników filozofii klasycznej. Obie realizacje mają swoją specyfikę (mieszczą się w ramach odmiennych tradycji), łączy je wszakże nadanie historiografii silnej orientacji teoretycznej, problemowe rozumienie filozofii oraz takie zainteresowanie rozwojem filozoficznej teorii, w którym istotnemu utemperowaniu (zrewidowaniu) podlega historyzm rozumiany jako relatywizacja teorii do sfery uwarunkowań pozateoretycznych⁸. W pisarstwie Chmaja natomiast dążenie do ukazania podmiotowych aspektów filozofowania legitymizuje odwołanie się do Maine'a de Birana teorii „zmysłu wewnętrznego”. Z tego punktu widzenia przekonanie o teoriiotwórczym znaczeniu doświadczenia wewnętrznego i o potrzebie jego identyfikacji dla rekonstrukcji badanego systemu zyskuje filozoficzne uzasadnienie, nadając tym samym filozoficzny wymiar badaniom historycznym. Można powiedzieć, że kategorie filozoficzne stają się tu kategoriami interpretacyjnymi historyka.

Po czwarte, studium dziejów filozofii uznać można za filozoficzne, gdy staje się inspiracją do filozofowania lub świadomie realizowaną częścią projektu filozoficznego. Idzie o to, że badania historycznofilozoficzne swym przebiegiem lub rezultatami postawić mogą badacza przed problemami teoretycznymi o *stricte* filozoficznym już charakterze, których nie sposób zadowalająco

⁸ Instruktywne wydaje się tu odwołanie się do generalnego rozróżnienia na zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii. Przykładem koncepcji filozofii mieszczących się w ramach ujęć zakresowych jest koncepcja filozofii przyjmowana w szkole lubelskiej, eksponująca (w jej przypadku), jako filozoficznie pierwszą, problematykę realistycznej filozofii bytu, problematykę, która ujęta w ramy kwestionariusza problemowego stanowi kryterium filozoficzności w ramach badań historycznych. Marek Siemek zaś, lokalizując przedmiot swoich badań (problematykę wiedzy w filozofii nowożytnej i współczesnej) w przestrzeni rozwoju teorii filozoficznej oparł się na transcendentalnej koncepcji filozofii i tu sam transcendentalizm stał się dla niego perspektywą rozumienia dziejów nowożytnej filozofii przed- i pokantowskiej. Z kolei funkcjonalne rozumienie filozofii szczególnie powszechne było w ramach różnych orientacji polskiego marksizmu. Kuderowicza koncepcja filozofii jako obrony wartości zagrożonych i przekonanie Jana Legowicza o światopoglądowym charakterze filozofii (stąd upatrywanie zadań historii filozofii w odślanianiu genezy i funkcji konstruowanych w przeszłości obrazów świata) — to przykłady takich koncepcji filozofii, które tkwią u podstaw badań historycznych filozofii i wskazują filozoficzny charakter tkwiących w nich preferencji. Postawa Siemka stanowi w ramach marksizmu rzadki przypadek, który nie zaskakuje jednak, gdy weźmie się pod uwagę narastająca z czasem pod tym względem ambiwalencję postawy rewizjonistów z Leszkiem Kołakowskim na czele, który przy różnych okazjach wskazywał ograniczenia analiz genetyczno-funkcjonalnych filozofii (marksistowskiego historyzmu) i sam *stricte* problemowe analizy historyczne prowadził.

podjąć w trakcie samych badań historycznych. Problemy te odślaniać może z jednej strony refleksja nad warsztatem historyka filozofii, przedmiotem i perspektywą badań, z drugiej – przemyślenia nad naturą i sensem procesów teoriiotwórczych, a do takich przemyśleń skłania studium historyczne. Dobrym przykładem w ten sposób inspirującej do filozofowania historiografii jest twórczość i zarazem droga od historii filozofii do filozofii, którą przebyła Barbara Skarga. Filozoficzne problemy, uchwycone podczas studium historycznego, sformułował i częściowo podejmował też Swieżawski w ramach projektowanej filozofii historii filozofii. Odmianą dziejopisarstwa, w którym zaciera się różnica między historią filozofii a filozofią – badacza bardziej interesuje dociekanie prawdy filozoficznej niż historycznej – jest korygująco-normatywne podejście do przeszłości, które postulował i realizował Bogumił Jasinowski, ale i autor *Zagadnienia historii filozofii*.

Po piąte wreszcie, za filozoficzną uznać można historiografię, dla której charakterystyczna jest intencja historiozoficzna. Wydaje się, iż wbrew pozorom i wielu opiniom, nie jest to przypadek Swieżawskiego, który wyraźnie zabiegał o to, by studium historycznego (choć może silnie inspirować do filozofowania nad dziejami filozofii) z dyskursem *stricte* filozoficznym nie mieszać. Oczywiście, można dyskutować nad tym, czy ów postulat znalazł zadowalającą praktyczną realizację, a jeśli tak, to na jakim etapie ewolucji jego poglądów. W *Zagadnieniu...* był zdania, że historiozofia filozofii, podejmując właściwą sobie problematykę, opierać się musi na wynikach historii filozofii, zwłaszcza gdy stawia problem filozofii najbardziej zbliżającej się do prawdy. Zachowuje jednak autonomię. Wprowadzie nie telosu dziejów filozofii, lecz praw tym rozwojem rządzących szukał natomiast Straszewski. Jasinowski zaś spodziewał się, że studium historyczne filozofii ukażać może, gdy odpowiednio je poprowadzić, *filozofię wieczystą*, którą zwłaszcza we wczesnym okresie swej działalności dostrzegał w tradycji filozofii neoplatonńskiej. Rację ma jednak Stanisław Borzym, gdy stwierdza, że skrajne w tym względzie podejście Hegla było skutecznym ostrzeżeniem dla polskich historyków filozofii, którzy zachowywali, jeśli idzie o propagowanie własnej filozofii w badaniach historycznych, chwalebłą powściągliwość⁹.

Można powiedzieć w związku z tym, że główną kategorią interpretacyjną – nie zawsze, trzeba zaznaczyć, przywoływaną wprost – było w tych rozważaniach pojęcie *filozoficznej historii fi-*

⁹ Zob. S. BORZYM: *O tradycji w historii filozofii*. W: IDEM: *Przeszłość dla przyszłości. Z dziejów myśli polskiej*. Warszawa 2003, s. 12.

lozofii. Ma ono charakter empiryczny w dwojakim sensie. Z jednej strony mianowicie daje się wprost wydobyć ze źródeł, przez wskazanie filozofów i badaczy dziejów filozofii, którzy się nim świadomie posługiwali, wiążąc z nim konkretne przejawy filozoficznie uwarunkowanego studium dziejów filozofii. Z drugiej zaś strony wyprowadzić je można z empirycznego materiału źródłowego, czyli z konkretnych przejawów wielorakiego wiązania historii filozofii z filozofią. Cech decydujących o filozoficzności historiografii (stanowiących treść pojęcia *filozoficznej historii filozofii*) jest z pewnością wiele i mają one, jak się zdaje, charakter stopniowalny. To sprawia, że zakresu tego pojęcia nie da się wyznaczyć w sposób ostry. Nie zmierzałem tu jednak do kompletnego ich wyliczenia, lecz do wskazania tych, które w analizowanych przypadkach można odnaleźć.

Praca ta wykracza zatem poza wąsko rozumiany, pierwotny sens *filozoficzności* historii filozofii – wyznaczyli go między innymi Arystoteles (zdaniem Gilsona), Kant, sam Gilson, Ricoeur, Swieżawski¹⁰, Pierre Bourdieu zaś odnosił do Heglowskich *Wykładów z historii filozofii* – i stara się pokazać te dążenia badaczy w kształtowaniu studium historycznego filozofii, którym także przypisać trzeba istotny wymiar filozoficzny, a które realizowano poza owym źródłowym, arystotelesowskim, by tak rzec, sensem filozoficzności tej dyscypliny. Za pojęciem *filozoficznej historii filozofii*, innymi słowy, ukrywa się wielopostaciowe zjawisko, które praca ta próbuje pokazać.

Stojąc na stanowisku – za Paulem Ricoeurem – że historii filozofii nie da się ujednolicić według jakiegoś jednego wzorca, że nie istnieje w związku z tym jedna wykładnia prawdy i istnieć nie może, unikałem analiz prezentowanych stanowisk z punktu widzenia jakiejś opcji wyróżnionej. Starałem się, krótko mówiąc, zajmować stanowisko „bez dogmatu”, w przekonaniu że nie ma monopolu badawczych w historii filozofii, a dzieje tej dyscypliny w XX wieku uświadamiają potrzebę zaakceptowania wielości punktów widzenia, stwarzających możliwość opisu i rozumienia zjawisk niewidocznych z innych perspektyw.

Postulować zatem można historiografię otwartą, z zachowaniem metodologicznej samowiedzy. Historiografię, która nie ma jednak nic wspólnego z „relatywistyczną obojętnością”, by użyć

¹⁰ S. Janeczek koncepcję *filozoficznej historii filozofii* w ujęciu Gilsona i Swieżawskiego określał jako przykład najambitniejszej historii filozofii. Zob. S. JANECZEK: *Między filozoficzną historią filozofii a historią kultury. Z rozważań nad metodą historii filozofii w Polsce*. „Roczniki Filozoficzne” 2007, nr 1, s. 90.

określenia, którym posłużył się Andrzej Walicki, formułując program „humanistyki rozumiejącej”¹¹; historiografię filozofii zatem dopuszczającą pluralizm w rozumieniu przedmiotu, metod i strategii badawczych, poszerzającą i pogłębiającą w ten sposób możliwości rozumienia przeszłości; historiografię, która ukazując przeszłość z różnych perspektyw, pomóc może filozofowi/historykowi pogłębiać i bardziej jeszcze docenić własne doświadczenie filozoficzne. Wydaje się bowiem, że zachodzi tu analogia do komparatystycznych badań kulturoznawczych. Te, twierdziła Ruth Benedict, „nie rozwiną się, dopóki ludzie będą bronić swojego sposobu życia z taką determinacją, jakby z definicji był on jedynym możliwym rozwiązaniem. Ludzie tacy — dodawała — nigdy nie zaznają umiłowania własnej kultury, które pochodzi ze znajomości odmiennych sposobów życia”¹².

¹¹ A. WALICKI: *Idee i ludzie. Próba autobiografii*. Warszawa 2010, s. 94.

¹² R. BENEDICT: *Chryzantema i miecz. Wzory kultury japońskiej*. Tłum. E. KLEKOT. Warszawa 2003, s. 26.

Bibliografia

- ACTON LORD [DALBERG ACTON J.E.E.]: *O studiowaniu historii*. W: IDEM: *W stronę wolności*. Tłum. J. i A. RZEGOCY. Kraków 2006.
- ADORNO T.W.: *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*. Tłum. M. ŁUKASIEWICZ. Kraków 2009.
- ARYSTOTELES: *Metafizyka*. T. 1. Tłum. T. ŻELEŹNIK. Lublin 1996.
- ASTER E. VON: *Historia filozofii*. Tłum. J. SZEWCZYK. Warszawa 1969.
- BACZKO B.: *Hegel a Rousseau*. W: IDEM: *Człowiek i światopoglądy*. Warszawa 1965.
- BACZKO B.: *Horyzonty problemowe polskiego heglizmu*. W: *Polskie spory o Hegla*. Warszawa 1966.
- BACZKO B.: *Kryptoproblemy i historyzm*. W: IDEM: *Człowiek i światopoglądy*. Warszawa 1965.
- BACZKO B.: *Lewica i prawica heglowska w Polsce*. W: IDEM: *Człowiek i światopoglądy*. Warszawa 1965.
- BACZKO B., KOŁAKOWSKI L.: *Tradycje naukowego socjalizmu i zadania marksistowskiej historiografii filozoficznej*. „Myśl Filozoficzna” 1954, nr 4.
- BAL K.: *Heglowskie wartościowanie epok historycznych. Na przykładzie Średniowiecza i Renesansu*. W: *Wartości i wartościowania w historii filozofii. Materiały z ogólnopolskiej konferencji naukowej Karpacz 1987*. Red. K. BAL, Z.J. CZARNECKI. Wrocław 1991.
- BAL K.: *Rozum i historia. Historiozofia Hegla wobec Oświecenia*. Wrocław 1973.
- BENEDICT R.: *Chryzantema i miecz. Wzory kultury japońskiej*. Tłum. E. KLEKOT. Warszawa 2003.
- BERGSON H.: *Intuicja filozoficzna*. W: IDEM: *Myśl i ruch. Dusza i Ciało*. Tłum. P. BEYLIN, K. BŁESZYŃSKI. Warszawa 1963.
- BEYLIN M.: *Pokusa totalitarna*. W: *Obecność. Leszkowi Kołakowskiemu w 60. rocznicę urodzin*. Londyn 1987.
- Bez recept*. Z Jerzym SZACKIM rozmawiają Paweł KŁOCZOWSKI i Ryszard LEGUTKO. „Res Publica” 1988, nr 4.

- BORZYM S.: *Barbara Skarga. Główne wątki filozofii*. W: IDEM: *Przeszłość dla przyszłości. Z dziejów myśli polskiej*. Warszawa 2003.
- BORZYM S.: *Bergson a filozofia współczesna*. „Znak” 1984, nr 4.
- BORZYM S.: *Bronisław Baczko: sublimacja historyzmu*. W: IDEM: *Panorama polskiej myśli filozoficznej*. Warszawa 1993.
- BORZYM S.: *Filozofia polska 1900–1950*. Wrocław 1991.
- BORZYM S.: *Historia i struktury sensu*. „Znak” 1988, nr 5–6.
- BORZYM S.: *Leszek Kołakowski: teatr dyskursu*. W: IDEM: *Panorama polskiej myśli filozoficznej*. Warszawa 1993.
- BORZYM S.: *O tradycji w historii filozofii*. W: IDEM: *Przeszłość dla przyszłości. Z dziejów myśli polskiej*. Warszawa 2003.
- BORZYM S.: *Początki historii filozofii jako nauki*. W: IDEM: *Panorama polskiej myśli filozoficznej*. Warszawa 1993.
- BORZYM S.: *Rozwój historii filozofii jako nauki*. W: IDEM: *Panorama polskiej myśli filozoficznej*. Warszawa 1993.
- BORZYM S.: *Tło filozoficzne nauki polskiej. Od odzyskania niepodległości do pierwszego stalinowskiego Kongresu Nauki Polskiej*. Warszawa 1995.
- BORZYM S.: *Władysław Tatarkiewicz. Historia filozofii*. W: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*. T. 5. Red. B. SKARGA. Warszawa 1997.
- BORZYM S., FLORYŃSKA H., SKARGA B., WALICKI A.: *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*. Warszawa 1983.
- BOURDIEU P.: *Medytacje pascaliańskie*. Tłum. K. WAKAR. Warszawa 2006.
- BRENTANO F.: *O powodach zniechęcenia w dziedzinie filozofii*. Tłum. J. SIDOREK. „Principia” 1998, T. 21–22.
- BURLIKOWSKI B.: *Władysław Tatarkiewicz o pisaniu historii filozofii – spory z lat pięćdziesiątych*. W: *Władysław Tatarkiewicz. W siedemdziesięciolecie I wydania „Historii filozofii”*. Red. C. GŁOMBIK. Katowice 2003.
- Byłem po prostu zbieraczem*. (Ostatnia rozmowa z Władysławem TATARKIEWICZEM, rozmawiał Tadeusz K. SZNAJDERSKI). „Polityka” 1980, nr 15.
- CASSIRER E.: *Kant a problem metafizyki. Uwagi na temat Heideggerowskiej interpretacji Kanta*. Tłum. M. BONECKI, J. DURAJ, P. PARSZUTOWICZ. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2007, nr 1.
- CHERNISS H.: *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. Baltimore 1935.
- CHMAJ L.: *Bracia polscy. Ludzie, idee, wpływy*. Warszawa 1957.
- CHMAJ L.: *Faust Socyn (1539–1604)*. Warszawa 1963.
- CHMAJ L.: *Kartezjusz i jego filozofia w świetle ostatnich badań*. „Kwartalnik Filozoficzny” 1928, z. 1, 2, 3, 4.
- CHMAJ L.: *Kryzys współczesnej historii filozofii*. „Kwartalnik Filozoficzny” 1930, z. 1.
- CHMAJ L.: *Okazjonalizm. Geneza i rozwój*. Warszawa 1937.
- CHMAJ L.: *Rozwój filozoficzny Kartezjusza*. Kraków 1930.
- CHMAJ L.: *Samuel Przytkowski na tle prądów religijnych XVII wieku*. Kraków 1927.

- CHMAJ L.: *Spinoza w nowej interpretacji*. (Rec.: L. KOŁAKOWSKI: *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*. Warszawa 1958). „Studia Filozoficzne” 1959, nr 2.
- CHMAJ L.: *Teoria „zmysłu wewnętrznego” w filozofii Maine’a de Birana*. „Przegląd Filozoficzny” 1932, z. 1–2.
- CHMAJ L.: *Zagadnienie filozoficznego rozwoju Kartezjusza*. „Przegląd Filozoficzny” 1928, z. 1–2.
- CHMAJ L.: *Zagadnienie „trzech faz” w rozwoju filozoficznym Kartezjusza*. „Przegląd Filozoficzny” 1927, z. 2–3.
- CHMAJ L. [rec.]: A. ŻÓŁTOWSKI: *Descartes*. Poznań 1937. „Kwartalnik Filozoficzny” 1937, z. 3.
- CIESZKOWSKI A.: *Rzecz o filozofii jońskiej jako wstęp do historii filozofii*. W: IDEM: „*Prolegomena do historiozofii*”. „*Bóg i palingeneza*” oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842. Warszawa 1972.
- CYCIURA P.: *Rola historii filozofii w punkcie wyjścia metafizyki na podstawie tekstów Świętego Tomasza z Akwinu oraz Arystotelesa*. Bydgoszcz 2006.
- Czas ciekawy, czas niespokojny*. Z Leszkiem KOŁAKOWSKIM rozmawia Zbigniew MENTZEL. Kraków 2007.
- CZERKAWSKI J.: *Filozofia a historia filozofii*. (O właściwe rozumienie „Bytu i istoty” É. Gilsona). „Znak” 1965, nr 2–3.
- DEMBIŃSKI B.: *Zagadnienie skończoności w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*. Katowice 1990.
- DEMBOWSKI B.: *Wspomnienia uczestnika seminarium prowadzonego przez prof. Tatarkiewicza*. W: Władysław Tatarkiewicz. *W siedemdziesięciolecie I wydania „Historii filozofii”*. Red. C. GŁOMBIK. Katowice 2003.
- DILTHEY W.: *Próby [zmierzające do] wykrycia struktury historii filozofii*. W: IDEM: *O istocie filozofii i inne pisma*. Tłum. E. PACZKOWSKA-ŁAGOWSKA. Warszawa 1987.
- DILTHEY W.: *Typy światopoglądów i ich rozwinięcie w systemach metafizycznych*. W: IDEM: *O istocie filozofii i inne pisma*. Tłum. E. PACZKOWSKA-ŁAGOWSKA. Warszawa 1987.
- DIODES LAERTIOS: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Tłum. I. KROŃSKA, K. LEŚNIAK, W. OLSZEWSKI, B. KUPISA. Warszawa 1984.
- DOMAŃSKA E., TOPOLSKI J., WRZOSEK W.: *Miedzy modernizmem a postmodernizmem. Historiografia wobec zmian w filozofii historii*. Poznań 1994.
- DOMAŃSKI J.: *Etyka a osobowość filozofa. Uwagi o pojęciu filozofii i żywotach filozofów w XIV i XV w.* „Studia Filozoficzne” 1979, nr 10.
- DOMAŃSKI J.: *Metamorfozy pojęcia filozofii*. Tłum. Z. MROCZKOWSKA, M. BUJKO. Warszawa 1996.
- DRAUS J., ZASZTOWT L.: *Aresztowanie Profesora Ludwika Chmaja w świetle materiałów archiwalnych z 1944/45 roku*. „Rozprawy z Dziejów Oświaty” 2005, T. 44.
- DROZDOWICZ Z.: *O przedmiocie i zadaniach psychologii historycznej*. Poznań 1990.

- EINHORN D.: *Zagadnienie przedmiotu historii filozofii jako rzeczywistości swoistej*. „Przegląd Filozoficzny” 1927, z. 4.
- ENGELS F.: *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*. W: *Wybrane problemy filozofii marksistowskiej. Teksty źródłowe*. Red. T.M. JAROSZEWSKI. Warszawa 1973.
- FACCA D.: *Szkoła padewska i problem „nowoczesnego rozumu”*. „Archivum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2003, T. 48.
- Filozofia. Podstawowe pytania*. Red. E. MARTENS, H. SCHNÄDELBACH. Tłum. K. KRZEMIENIOWA. Warszawa 1995.
- Fragmenty listów prof. Bogumiła Jasinowskiego do prof. Waldemara Voisé w Warszawie*. „Ruch Filozoficzny” 1972, nr 1–2.
- GADAMER H.-G.: *Historia pojęć jako filozofia*. W: IDEM: *Rozum, słowo, dzieje*. Tłum. K. MICHAŁSKI. Warszawa 2000.
- GADAMER H.-G.: *Początek filozofii*. Tłum. J. GAJDA-KRYNICKA. Warszawa 2008.
- GADAMER H.-G.: *Prawda i metoda*. Tłum. B. BARAN. Warszawa 2004.
- GAREWICZ J.: *Kroński i jego filozofia dziejów*. W: *Kotakowski i inni*. Red. J. SKOCZYŃSKI. Kraków 1995.
- GARIN E.: *Powrót filozofów starożytnych*. Tłum. A. DUTKA. Warszawa 1993.
- GEREMEK B.: *Umysłowość i psychologia zbiorowa w historii*. „Przegląd Historyczny” 1962, z. 3.
- GILSON É.: *Jedność doświadczenia filozoficznego*. Tłum. Z. WRZESZCZ. Warszawa 1968.
- GŁOMBIK C.: *Człowiek i historia. Studium koncepcji filozoficznej Stefana Pawlickiego*. Warszawa 1973.
- GŁOMBIK C.: *Filozofia historii filozofii jako nauka filozoficzna*. „Kwartalnik Filozoficzny” 2001, z. 2.
- GŁOMBIK C.: *Impulsy i zbliżenia. Siedem szkiców z dziejów czesko-polskich kontaktów filozoficznych*. Katowice 1996.
- GŁOMBIK C.: *Obecność filozofa. Studia historycznofilozoficzne o Władysławie Tatarkiewicz*. Katowice 2005.
- GŁOMBIK C.: *Od „filozofii wieczystej” do „filozofii klasycznej”*. W: *Między reentywizmem a etyką prostomyślności. Księga jubileuszowa z okazji 70. rocznicy urodzin Profesora Józefa Bańki*. Red. P. SKUDRZYK. Katowice 2005.
- GŁOMBIK C.: *W kręgu marburskich przyjaźni. Władysław Tatarkiewicz i Heinz Heimsoeth*. W: *Rozprawy filozoficzne. Księga pamiątkowa w darze Profesorowi Józefowi Pawlakowi*. Red. W. TYBURSKI, R. WIŚNIEWSKI. Toruń 2005.
- GOGACZ M.: *Etapy rozwoju prac naukowych Katedry i Zakładu Historii Filozofii KUL (1946–1964)*. „Zeszyty Naukowe KUL” 1965, nr 3.
- GOGACZ M.: *Filozofia bytu w „Beniamin Major” Ryszarda ze Świętego Wiktora*. Lublin 1957.
- GOGACZ M.: *W sprawie koncepcji historii filozofii*. „Zeszyty Naukowe KUL” 1964, nr 3.

- GOGACZ M.: *Z dziejów historii filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (1918–1966)*. „Roczniki Filozoficzne” 1968, z. 1.
- GORKI M.: *Days with Lenin*. London 1932.
- GUT P.: *Twórczość*. W: Stefan Swieżawski. *Osoba i dzieło*. Red. J. CZERKAWSKI, P. GUT. Lublin 2006.
- HARTMANN N.: *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*. Tłum. J. GAREWICZ. Toruń 1994.
- HEGEL G.W.F.: *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Tłum. Ś. NOWICKI. Warszawa 1990.
- HEGEL G.W.F.: *Wykłady z historii filozofii*. T. 1–3. Tłum. Ś. NOWICKI. Warszawa 1994.
- HEIDEGGER M.: *Bycie i czas*. Tłum. B. BARAN. Warszawa 1994.
- HORKHEIMER M.: *Spółeczna funkcja filozofii*. W: IDEM: *Spółeczna funkcja filozofii*. Wybór pism. Tłum. J. DOKTÓR. Warszawa 1987.
- HORKHEIMER M., ADORNO T.W.: *Dialektyka oświecenia*. Tłum. M. ŁUKASIEWICZ. Warszawa 1994.
- Humanistyczne żywoty filozofów starożytnych*. T. 1. Przedmowa i red. W. OLSZANIEC, K. RZEPKOWSKI. Warszawa 2008.
- HUSSERL E.: *Medytacje kartezjańskie*. Tłum. A. WAJS. Warszawa 1982.
- JADACKI J.J.: *Posłowie*. W: S. SWIĘŻAWSKI: *Zagadnienie historii filozofii*. Warszawa 2005.
- JADACKI J.J.: *Władysław Tatarkiewicz*. W: *Polskie Towarzystwo Filozoficzne, czyli z dziejów filozofii jako nauki instytucjonalnej*. Red. B. MARIKIEWICZ, J.J. JADACKI, R. JADCZAK. Warszawa 1999.
- JANECZEK S.: *Filozofia na KUL-u*. Nurty, osoby, idee. Lublin 2001.
- JANECZEK S.: *Metodologia historii filozofii w ujęciu Stefana Swieżawskiego*. W: Stefan Swieżawski. *Filozofia i historia filozofii*. Red. T. KLIMSKI. Warszawa 2008.
- JANECZEK S.: *Miedzy filozoficzną historią filozofii a historią kultury. Z rozważań nad metodą historii filozofii w Polsce*. „Roczniki Filozoficzne” 2007, nr 1.
- JASINOWSKI B.: *Jedność myśli twórczej w filozofii Leibniza. Zarazem przyczynek do metodologii historii filozofii*. „Przegląd Filozoficzny” 1929, z. 3–4.
- JASINOWSKI B.: *Konflikt rozumu i wiary a rozwój dziejowy filozofii jako główny motyw w rozwoju filozofii średniowiecznej oraz podłoże kształtowania się filozofii nowożytnej*. „Przegląd Filozoficzny” 1921, z. 1–2.
- JASINOWSKI B.: *Konflikt rozumu i wiary a rozwój dziejowy filozofii jako główny motyw w rozwoju filozofii średniowiecznej oraz podłoże kształtowania się filozofii nowożytnej [c.d.]*. „Przegląd Filozoficzny” 1922, z. 2.
- JASINOWSKI B.: *Nauka a filozofia*. „Przegląd Filozoficzny” 1936, z. 4.
- JASINOWSKI B.: *Nauka i filozofia*. „Droga” 1937, nr 6.

- JASINOWSKI B.: *O istocie neoplatonizmu i jego stanowisku w dziejach filozofii*. „Przegląd Filozoficzny” 1917, z. 1–4.
- JASINOWSKI B.: *Stosunek historii filozofii do filozofii a proces rozwojowy poznania naukowego*. „Przegląd Filozoficzny” 1934, z. 4.
- JASINOWSKI B.: *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja na tle rozbioru pierwiastków cywilizacyjnych Wschodu i Zachodu*. W: IDEM: *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja*. Kraków 2002 (1. wyd. – Wilno 1933).
- JAWORSKI M.: *Władysław Tatarkiewicz*. Warszawa 1975.
- KALINOWSKI J., SWIEŻAWSKI S.: *Filozofia w dobie soboru*. Tłum. M. GAWRYŚ, C. GAWRYŚ. Warszawa 1995.
- KALINOWSKI J., SWIEŻAWSKI S.: *La Philosophie A L’Heure Du Concile*. Paris 1965.
- KAMIŃSKI S.: *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*. W: IDEM: *Jak filozofować?*. Lublin 1989.
- KAMIŃSKI S., KRĄPIEC M.A.: *Z teorii i metodologii metafizyki*. Lublin 1962.
- KANT I.: *Encyklopedia filozoficzna*. Tłum. A. BANASZKIEWICZ. Kraków 2003.
- KANT I.: *Krytyka czystego rozumu*. T. 1–2. Tłum. R. INGARDEN. Warszawa 1957.
- KANT I.: *O filozofującej historii filozofii*. W: IDEM: *O postępach metafizyki*. Tłum. A. BANASZKIEWICZ. Gdańsk 2007.
- KANT I.: *Von einer philosophirenden Geschichte der Philosophie*. In: *Kant’s gesammelte Schriften*. Bd. 20. Berlin 1942.
- KARPIŃSKI W.: *Leszek Kołakowski: szkic do portretu*. W: IDEM: *Herb wygnania*. Warszawa 1998.
- KIRK G.S., RAVEN J.E., SCHOFIELD M.: *Filozofia przedsokratejska*. Tłum. J. LANG. Warszawa–Poznań 1999.
- KŁOCZOWSKI J.A.: *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*. Kraków 1994.
- KOŁAKOWSKI L.: *Aktualne i nieaktualne pojęcie marksizmu*. W: IDEM: „*Pochwała niekonsekwencji*”. *Pisma rozproszone z lat 1955–1968*. T. 2. Londyn 1989.
- KOŁAKOWSKI L.: *Bergson – antynomia rozumu praktycznego*. W: IDEM: „*Pochwała niekonsekwencji*”. *Pisma rozproszone z lat 1955–1968*. T. 1. Londyn 1989. (Pierwodruk w: H. BERGSON: *Ewolucja twórcza*. Tłum. F. ZNANIECKI. Warszawa 1957).
- KOŁAKOWSKI L.: *Bergson*. Warszawa 1997.
- KOŁAKOWSKI L.: *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*. Tłum. I. KANIA. Kraków 1994.
- KOŁAKOWSKI L.: *Fabula mundi i nos Kleopatry*. W: IDEM: *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*. Londyn 1984.
- KOŁAKOWSKI L.: *Główne nurty marksizmu*. T. 1–3. Warszawa 2009.
- KOŁAKOWSKI L.: *Herezja*. Kraków 2010.
- KOŁAKOWSKI L.: *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*. Warszawa 1958.
- KOŁAKOWSKI L.: *Jeśli boga nie ma... O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*. Londyn 1987.

- KOŁAKOWSKI L.: *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy*. W: IDEM: *Kultura i fetysze*. Warszawa 1967.
- KOŁAKOWSKI L.: *Kultura i fetysze*. Warszawa 1967.
- KOŁAKOWSKI L.: *Logika Spinozy jako doktryna moralna*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1957, T. 1.
- KOŁAKOWSKI L.: *Mistyka i konflikt społeczny. O możliwościach interpretacji mistycyzmu metodami materialistycznego pojmowania dziejów*. „Studia Filozoficzne” 1959, nr 3.
- KOŁAKOWSKI L.: *Pascal i epistemologia historyczna Goldmanna*. „Studia Filozoficzne” 1957, nr 3.
- KOŁAKOWSKI L.: *Pochwała niekonsekwencji*. W: IDEM: „*Pochwała niekonsekwencji*”. Pisma rozproszone z lat 1955–1968. T. 2. Londyn 1989.
- KOŁAKOWSKI L.: *Problematyka historii polskiej filozofii i myśli społecznej XV–XVII w.* W: *Z dziejów polskiej myśli filozoficznej i społecznej*. T. 1. Red. L. KOŁAKOWSKI. Warszawa 1956.
- KOŁAKOWSKI L.: *Rozumienie historyczne i zrozumiałość zdarzenia historycznego*. W: IDEM: *Kultura i fetysze*. Warszawa 1967.
- KOŁAKOWSKI L.: *Spinoza i tradycje humanizmu nowożytnego*. W: B. SPINOZA: *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*. Tłum. I. MYŚLICKI. Warszawa 1954, s. VII–LXV.
- KOŁAKOWSKI L.: *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*. Warszawa 1997 (1. wyd. – Warszawa 1965).
- KOŁAKOWSKI L.: *Światopogląd i życie codzienne*. Warszawa 1957.
- KOŁAKOWSKI L.: „*Wielki filozof*” jako kategoria historyczna. W: IDEM: „*Pochwała niekonsekwencji*”. Pisma rozproszone z lat 1955–1968. T. 1. Londyn 1989.
- KOŁAKOWSKI L.: *Wykłady o filozofii średniowiecznej*. Warszawa 1956.
- KOŁAKOWSKI L.: *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii*. W: IDEM: *Kultura i fetysze*. Warszawa 1967.
- KORNAT M.: *Bogumił Jasiniowski (1883–1969) i jego interpretacja bolszewizmu*. W: B. JASINOWSKI: *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja*. Kraków 2002.
- KOTARBIŃSKI T.: *Studia z zakresu filozofii, etyki i nauk społecznych*. Wrocław–Warszawa–Kraków 1970.
- KRAPIEC M.A.: *Byt i istota*. Lublin 1994.
- KRAPIEC M.A.: *Metafizyka*. Lublin 1988.
- KRAPIEC M.A.: *Teoria analogii bytu*. Lublin 1959.
- KROŃSKI T.: *Johann Gottlieb Fichte*. W: J.G. FICHTE: *Powołania człowieka*. Tłum. A. ZIELEŃCZYK. Na nowo opracowała I. KROŃSKA. Warszawa 1956.
- KROŃSKI T.: *Niektóre problemy metodologii historii filozofii w „Zeszytach filozoficznych” Lenina*. W: IDEM: *Rozważania wokół Hegla*. Warszawa 1960.
- KROŃSKI T.: *O „Historii filozofii” W. Tatarkiewicza*. „Myśl Filozoficzna” 1952, nr 4.
- KROŃSKI T.: *Rozkład współczesnej filozofii burżuazyjnej. Stenogram wykładów*. Warszawa 1950.

- KROŃSKI T.: *Świat w klamrach ontologii*. „Myśl Filozoficzna” 1952, nr 1.
- KROŃSKI T.: *Wykłady z historii filozofii starożytnej. Grecja i Rzym*. Warszawa 1955.
- KRÓL M.: *Czego nas uczy Leszek Kołakowski*. Warszawa 2010.
- KRÓL M.: *Konserwatyści a niepodległość. Studia nad polską myślą konserwatywną XIX wieku*. Warszawa 1985.
- KRUSZYŃSKA S.: *Do czego służyła historia filozofii, kiedy nie potrzebowali jej filozofowie?. Studium pewnego przypadku*. www.ifsid.ug.edu.pl/organizacje/historia_filozofii/kruszynska.pdf. (Data dostępu: 14 maja 2012).
- KSIAŻEK A.: *Tatarkiewicz*. Warszawa 2010.
- KUBIAK Z.: *Literatura Greków i Rzymian*. Warszawa 2000.
- KUCZYŃSKI J.: *Nowe dysertacje kandydackie z historii filozofii*. „Myśl Filozoficzna” 1954, nr 1.
- KUDEROWICZ Z.: *Biografia kultury. O poglądach Jakuba Burckhardta*. Warszawa 1973.
- KUDEROWICZ Z.: *Czy Hegel był konserwatystą romantycznym?. W: IDEM: Wolność i historia. Studia o filozofii Hegla i jej losach*. Warszawa 1981.
- KUDEROWICZ Z.: *Doktryna moralna młodego Hegla*. Warszawa 1962.
- KUDEROWICZ Z.: *Filozofia nowożytnej Europy*. Warszawa 1989.
- KUDEROWICZ Z.: *Hegel i jego uczniowie*. Warszawa 1984.
- KUDEROWICZ Z.: *Hegel jako prekursor myślenia systemowego*. „Studia Filozoficzne” 1981, nr 12.
- KUDEROWICZ Z.: *Historyk filozofii jako „opiekun społeczeństwa”*. „Studia Filozoficzne” 1976, nr 3.
- KUDEROWICZ Z.: *Księga jubileuszowa Romana Ingardena*. (Rec.: *Szkice filozoficzne Romanowi Ingardenowi w darze*. Red. I. DĄBBSKA. Warszawa–Kraków 1964.) „Studia Filozoficzne” 1965, nr 1.
- KUDEROWICZ Z.: *Marksizm w badaniach nad historią filozofii*. „Edukacja Filozoficzna” 1986, vol. 1.
- KUDEROWICZ Z.: *Nietzsche*. Warszawa 1990.
- KUDEROWICZ Z.: *Obrońca wartości zagrożonych*. „Studia Filozoficzne” 1979, nr 10.
- KUDEROWICZ Z.: *Osobowość filozoficzna Romana Ingardena*. „Studia Filozoficzne” 1970, nr 4–5.
- KUDEROWICZ Z.: *Polemika w sprawie poglądów młodego Marksa*. (Rec.: H. POPITZ: *Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx*. Basel 1953). „Myśl Filozoficzna” 1957, nr 3.
- KUDEROWICZ Z.: *Przegląd metod historii filozofii*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1978.
- KUDEROWICZ Z.: *Rewolucja a ciągłość kultury u Lenina*. „Studia Filozoficzne” 1970, nr 2.
- KUDEROWICZ Z.: *Spór o historię filozofii jako dyscyplinę humanistyczną*. (Rec.: S. SWIEŻAWSKI: *Zagadnienie historii filozofii*. Warszawa 1966). „Studia Filozoficzne” 1968, nr 1.
- KUDEROWICZ Z.: *Światopogląd a życie u Diltheya*. Warszawa 1966.

- KUDEROWICZ Z.: *Władysław Tatarkiewicz jako historyk filozofii*. „Studia Filozoficzne” 1980, nr 9.
- KUDEROWICZ Z.: *Wolność i historia. Studia o filozofii Hegla i jej losach*. Warszawa 1981.
- KUNDERA M.: *Zdradzone testamenty. Esej*. Tłum. M. BIĘCZYK. Warszawa 1996.
- KURDZIAŁEK M.: *Stefan Swieżawski – rzecznik „philosophiae perennis”*. W: IDEM: *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystoteлизmem a platonizmem*. Studia i artykuły. Lublin 1996.
- LEGOWICZ J.: *Spór o historię filozofii i istotę nauki historycznej*. „Historyka” 1969, T. 2.
- LENIN W.I.: *Materializm a empiriokrytycyzm. Krytyczne uwagi o pewnej reakcyjnej filozofii*. W: IDEM: *Dzieła*. T. 14. Warszawa 1949.
- LEPSZY K.: *Ludwik Chmaj (1888–1959)*. „Kwartalnik Historyczny” 1960, z. 2.
- LEŠKO V.: *Philosophy of the History of Philosophy. The Main Models and Results*. Přel. P. ŠTEKAUER. Prešov 2003.
- LEWICKI P.: *O psychologii historycznej*. „Kwartalnik Historyczny” 1975, z. 3.
- LILLA M.: *Lekkomyślny umysł. Intelktualiści w polityce*. Tłum. J. MARGAŃSKI. Warszawa 2006.
- LOVEJOY A.O.: *Wielki łańcuch bytu. Studium z dziejów idei*. Tłum. A. PRZYBYŚLAWSKI. Warszawa 1991.
- LÖWITH K.: *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*. Tłum. S. GROMADZKI. Warszawa 2001.
- LUTOSŁAWSKI W.: *O znaczeniu i zadaniach historii filozofii*. „Ateneum” 1892, T. 2, z. 3.
- ŁACIAK P.: *Struktura i rodzaje poznania „a priori” w rozumieniu Kanta i Husserla*. Katowice 2003.
- ŁUBNICKI N.: *Maurycy Straszewski – empirysta i metafizyk*. W: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*. T. 3. Red. B. SKARGA. Warszawa 1977.
- ŁUKASIEWICZ J.: *Analiza i konstrukcja pojęcia przyczyny*. W: IDEM: *Z zagadnień logiki i filozofii*. Warszawa 1961. (Pierwodruk: „Przegląd Filozoficzny” 1906, z. 1).
- ŁUKASIEWICZ J. [rec.]: *Rozprawa doktorska W. TATARKIEWICZA: Die Disposition der aristotelischen Prinzipien*. Giessen 1910. „Ruch Filozoficzny” 1911, nr 2.
- MÁRAI S.: *Dziennik*. Tłum. T. WOROWSKA. Warszawa 2004.
- MARCUSE H.: *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*. Tłum. S. KONOPACKI i in. Warszawa 1991.
- MENCWEL A.: *Dzieło w cieniu*. W: IDEM: *Przedwiośnie czy potop. Studium postaw polskich w XX wieku*. Warszawa 1997.

- MENCWEL A.: *Filozofia historii filozofii*. (Rec.: A. WALICKI: *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*. Warszawa 1964). „Kultura i Społeczeństwo” 1965, nr 2.
- MENCWEL A.: *Pod koniec wieku*. W: *Kołakowski i inni*. Red. J. SKOCZYŃSKI. Kraków 1995.
- MIŁOSZ C.: *Rodzinna Europa*. Warszawa 1990.
- Myślenie – albo przymus samookreślenia*. Rozmowa Siegfrieda LENZA z Leszkiem KOŁAKOWSKIM. „Aletheia” 1987, nr 1.
- NORAS A.J.: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Katowice 2000.
- PACZKOWSKA-ŁAGOWSKA E.: *Logos życia. Filozofia hermeneutyczna w kręgu Wilhelma Diltheya*. Gdańsk 2000.
- PARSZUTOWICZ P.: *Historia filozofii jako historia problemu poznania – propozycja Ernsta Cassirera*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2009, T. 54.
- PARSZUTOWICZ P.: *Tatarkiewicz i szkoła marburska*. W: W. TATARKIEWICZ: *Szkoła marburska i jej idealizm (w setną rocznicę marburskiej dysertacji Profesora Władysława Tatarkiewicza)*. Red. P. PARSZUTOWICZ. Kęty 2010.
- PIERÓG S.: *Rozdroża historii filozofii*. „Rocznik Historii Filozofii Polskiej” 2008, T. 1.
- PIERÓG S.: *Władysław Tatarkiewicz o pisaniu historii filozofii – słowo wprowadzające do dyskusji*. „Rocznik Historii Filozofii Polskiej” 2008, T. 1.
- POMIAN K.: *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*. Warszawa 1992.
- Powszechna encyklopedia filozofii*. T. 5. Kom. Red. Lublin 2004.
- Pozbawienie profesora Władysława Tatarkiewicza prawa nauczania*. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1995, nr 2.
- RAINCO S.: *Marksizm Stalina*. W: IDEM: *Świadomość i determinizm. Studia nad społeczną determinacją świadomości*. Warszawa 1981.
- RICOEUR P.: *Histoire de la philosophie et historicité*. In: IDEM: *Histoire et Vérité*. Paris 2001.
- RICOEUR P.: *Historyczność a historia filozofii*. Tłum. S. CICHOWICZ. W: *Drogi współczesnej filozofii*. Red. M. SIEMEK. Warszawa 1978.
- ROSEMANN P.W.: *Heidegger's Transcendental History*. „Journal of the History of Philosophy” 2002, vol. 40, no. 4.
- ROSNER K.: *Narracja, tożsamość i czas*. Kraków 2003.
- ROSS W.D.: *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oksford 1958.
- SCHAFF A.: *Zadania frontu filozoficznego w świetle uchwał I Kongresu Nauki Polskiej*. „Myśl Filozoficzna” 1951, nr 1–2.
- SCHNÄDELBACH H.: *Filozofia w Niemczech 1831–1933*. Tłum. K. KRZEMIENIOWA. Warszawa 1992.
- SCHNÄDELBACH H.: *Hegel. Wprowadzenie*. Tłum. A.J. NORAS. Warszawa 2006.

- SCHNÄDELBACH H.: *Morbus hermeneuticus – tezy na temat pewnej choroby filozoficznej*. W: IDEM: *Rozum i historia*. Tłum. K. KRZEMIENIOWA. Warszawa 2001.
- SCHNÄDELBACH H.: *O rozumności historii i historyczności rozumu*. W: IDEM: *Rozum i historia*. Tłum. K. KRZEMIENIOWA. Warszawa 2001.
- SIEMEK M.: *Dialektyczna epistemologia Lukácsa*. W: IDEM: *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*. Warszawa 1982.
- SIEMEK M.: *Dzieło wielce uczone*. W: IDEM: *W kręgu filozofów*. Warszawa 1984.
- SIEMEK M.: *Hegel i różnica epistemologiczna*. „Nowa Krytyka” 2004, nr 16.
- SIEMEK M.: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*. Warszawa 1977.
- SIEMEK M.: *Lenin i kamerdynerzy. Slavoja Žižka rehabilitacja marksizmu*. „Europa – Tygodnik Idei” 2007, nr 1 (144).
- SIEMEK M.: *Marksizm a tradycja hermeneutyczna*. W: IDEM: *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*. Warszawa 1982.
- SIEMEK M.: *Materializm historyczny jako filozofia marksizmu*. W: IDEM: *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*. Warszawa 1982.
- SIEMEK M.: *Mysł drugiej połowy XX wieku*. W: IDEM: *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*. Warszawa 1982.
- SIEMEK M.: *O przedmiocie filozofii*. W: IDEM: *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*. Warszawa 1982.
- SIEMEK M.: *Próba filozofii religii*. W: IDEM: *W kręgu filozofów*. Warszawa 1984.
- SIEMEK M.: *Rozum między światłem i cieniem oświecenia*. W: M. HORKHEIMER, T.W. ADORNO: *Dialektyka oświecenia*. Tłum. M. ŁUKASIEWICZ. Warszawa 1994.
- SIEMEK M.: *Sprawa teorii*. W: IDEM: *W kręgu filozofów*. Warszawa 1984.
- SIEMEK M.: *Transcendentalizm jako stanowisko epistemologiczne*. W: IDEM: *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*. Warszawa 1982.
- SIEMEK M.: *Wczesny romantyk późnej nowoczesności*. W: T.W. ADORNO: *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*. Tłum. M. ŁUKASIEWICZ. Kraków 2009.
- SITEK R.: *Warszawska szkoła historii idei. Między historią a teraźniejszością*. Warszawa 2000.
- SKARGA B.: *Bachelard, kowal słów*. W: EADEM: *Przeszłość i interpretacje. Z warsztatu historyka filozofii*. Warszawa 1987.
- SKARGA B.: *Czas i trwanie. Studia o Bergsonie*. Warszawa 1982.
- SKARGA B.: *Granice historyczności*. Warszawa 1989.
- SKARGA B.: *Historia nauki a formacje intelektualne*. W: EADEM: *Przeszłość i interpretacje. Z warsztatu historyka filozofii*. Warszawa 1987.
- SKARGA B.: *Kłopoty intelektu. Między Comte’em a Bergsonem*. Warszawa 1975.
- SKARGA B.: *Kwintet metafizyczny*. Kraków 2005.
- SKARGA B.: *Narodziny pozytywizmu polskiego (1831–1864)*. Warszawa 1964.
- SKARGA B.: *Ortodoksja i rewizja w pozytywizmie francuskim*. Warszawa 1967.

- SKARGA B.: *O tak zwanym „przełomie antypozytywistycznym”*. W: EADEM: *Przeszłość i interpretacje. Z warsztatu historyka filozofii*. Warszawa 1987.
- SKARGA B.: *Potrzeba filozofii*. W: EADEM: *Przeszłość i interpretacje. Z warsztatu historyka filozofii*. Warszawa 1987.
- SKARGA B.: *Prepozytywizm polski wobec heglizmu polskiego i Hegla*. W: *Polskie spory o Hegla 1830–1860*. Warszawa 1966.
- SKARGA B.: *Tercet metafizyczny*. Kraków 2009.
- SKARGA B.: *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*. Kraków 1997.
- SKARGA B.: *W rozterce między „historią świętą” a nosem Kleopatry*. W: *Obecność. Leszkowi Kołakowskiemu w 60. rocznicę urodzin*. Londyn 1987.
- SKARGA B.: *Złudzenia i nadzieje historyka filozofii*. W: EADEM: *Przeszłość i interpretacje. Z warsztatu historyka filozofii*. Warszawa 1987.
- SKARGA B.: *Zmienność i tożsamość pojęcia filozofii*. W: EADEM: *Przeszłość i interpretacje. Z warsztatu historyka filozofii*. Warszawa 1987.
- SKOCZYŃSKI J.: *Czy od Straszewskiego można się czegoś nauczyć?*. W: *Historia filozofii polskiej. Dokonania – poszukiwania – projekty*. Red. A. DZIEDZIC, A. KOŁAKOWSKI, S. PIERÓG, P. ZIEMSKI. Warszawa 2007.
- SKOCZYŃSKI J.: *Polska myśl filozoficzna na tle filozofii powszechnej w planie badawczym Zbigniewa Kuderowicza*. W: *Wyjaśniać i rozumieć. Księga dedykowana Profesorowi Zbigniewowi Kuderowiczowi*. Red. M. KOWALSKA, R. POCZOBUT, B. KUŹNIARZ. Białystok 2006.
- STOBIECKI R.: *Historia pod nadzorem. Spory o nowy model historii w Polsce (II połowa lat czterdziestych–początek lat pięćdziesiątych)*. Łódź 1993.
- Sprawozdanie z posiedzenia naukowego poświęconego omówieniu książki prof. dr. S. Swieżawskiego pt. „Zagadnienie historii filozofii”*, Warszawa 1966, ss. 897, z dnia 12 IV 1967 r. „*Studia Philosophiae Christianae*” 1967, nr 2.
- Stefan Swieżawski. *Osoba i dzieło*. Red. J. CZERKAWSKI, P. GUT. Lublin 2006.
- STĘPIEŃ A.B.: *Filozofia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 1918–1968*. „Znak” 1968, nr 9.
- STRASZEWSKI M.: *Co to jest filozofia?*. W: IDEM: *W dążeniu do syntezy. Pomysły i szkice z lat od 1877 do 1907*. Warszawa 1908.
- STRASZEWSKI M.: *Ogólny wstęp do dziejów filozofii*. W: IDEM: *Dzieje filozofii w zarysie*. T. 1: *Dzieje filozofii na Wschodzie z ogólnym do dziejów filozofii wstępem*. Kraków 1894.
- STRASZEWSKI M.: *O zadaniach i stanowisku filozofii wobec dzisiejszej umiejętności wiedzy*. Kraków 1877.
- STRASZEWSKI M.: *O znaczeniu badań nad filozofią Wschodu dla rozjaśnienia rozwoju dziejowego filozofii w ogólności*. W: IDEM: *W dążeniu do syntezy. Pomysły i szkice z lat od 1877 do 1907*. Warszawa 1908.
- STRASZEWSKI M.: *Pomysły do ujęcia dziejów filozofii w całości*. W: IDEM: *W dążeniu do syntezy. Pomysły i szkice z lat od 1877 do 1907*. Warszawa 1908.

- STRASZEWSKI M.: *Powstanie i rozwój pesymizmu w Indiach*. Kraków 1884.
- STRASZEWSKI M.: *W sprawie metafizyki*. W: IDEM: *W dążeniu do syntezy. Pomysły i szkice z lat od 1877 do 1907*. Warszawa 1908.
- STRAUSS L.: *O tyranii*. Tłum. P. ARMADA, A. GÓRNIŚIEWICZ. Kraków 2009.
- STRAUSS L.: *Prześladowanie i sztuka pisania*. W: IDEM: *Sokratejskie pytania*. Tłum. P. MACIEJKO. Warszawa 1998.
- Streszczenia rozpraw doktorskich, magisterskich i seminaryjnych pisanych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim pod kierunkiem prof. dra Stefana Swieżawskiego (historia filozofii) i prof. dra Alberta Krąpca OP (metafizyka), w wyborze*. Red. M. GOGACZ. Poznań 1956.
- STRÓŻEWSKI W.: *Aktualność Bergsona*. „Znak” 1963, nr 12.
- STRÓŻEWSKI W.: *Próba zreferowania wyników dyskusji Wyższego Seminarium Historii Filozofii KUL w okresie od r. 1953/1954 do 1955/1956*. „Kwartalnik Filozoficzny” 1997, z. 1.
- STRUBE W.: *Teoria wzniosłości Mendelssohna albo jak pisać historię estetyki*. Tłum. D. KASTELIK. „Principia” 1998, T. 21–22.
- SUCHODOLSKI B.: *Władysław Tatarkiewicz jako historyk filozofii*. „Studia Filozoficzne” 1976, nr 4.
- SWIEŻAWSKI S.: *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*. Lublin 1948.
- SWIEŻAWSKI S.: *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*. T. 1–6. Warszawa 1974–1983.
- SWIEŻAWSKI S.: *Filozofia chrześcijańska wobec kryzysu metafizyki*. W: IDEM: *Prawda i tajemnica. Pisma filozoficzne*. Warszawa 2007.
- SWIEŻAWSKI S.: *Istnienie i tajemnica*. Lublin 1993.
- SWIEŻAWSKI S.: *Logos i ethos*. W: IDEM: *Rozum i tajemnica*. Kraków 1960.
- SWIEŻAWSKI S.: *Rola historii filozofii w formacji umysłowej*. W: IDEM: *Człowiek i tajemnica*. Kraków 1978.
- SWIEŻAWSKI S.: *Władysław Tatarkiewicz jako historyk filozofii*. W: IDEM: *Człowiek i tajemnica*. Kraków 1978.
- SWIEŻAWSKI S.: *W nowej rzeczywistości 1945–1965*. Lublin 1991.
- SWIEŻAWSKI S.: *Zagadnienie historii filozofii*. Warszawa 1966.
- SWIEŻAWSKI S.: *Zbieżność metafizyki realistycznej i historiografii*. W: *Szkice filozoficzne. Romanowi Ingardenowi w darze*. Red. Z. ŻARNECKA. Warszawa–Kraków 1964.
- SWIEŻAWSKI S.: *Z problematyki metodologicznej badań filozofii XV w*. „Roczniki Filozoficzne” 1965, z. 1.
- SYME R.: *Rewolucja rzymska*. Tłum. L. MROZIEWICZ. Poznań 2009.
- SZACKI J.: *Dylematy historiografii idei*. W: IDEM: „Dylematy historiografii idei” oraz inne szkice i studia. Warszawa 1991.
- SZACKI J.: *Historia zamiast doktryny*. „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2009, nr 4. (Pierwodruk: „Studia Filozoficzne” 1966, nr 4).
- SZACKI J.: *Kontrrewolucyjne paradoksy. Wizje świata antagonistów Wielkiej Rewolucji 1789–1815*. Warszawa 1965.
- SZACKI J.: *Sir Isaiah Berlin: historia idei i filozofia*. W: IDEM: „Dylematy historiografii idei” oraz inne szkice i studia. Warszawa 1991.
- SZCZUCKI L.: *Ludwik Chmaj 1888–1959*. „Studia Filozoficzne” 1959, nr 5.

- SZCZUCKI L.: *W czterdziestolecie pracy naukowej Ludwika Chmaja*. „Myśl Filozoficzna” 1957, nr 3.
- TATARKIEWICZ K.: *Co wiem o powstawaniu „Historii filozofii”*. W: *Władysław Tatarkiewicz. W siedemdziesięciolecie I wydania „Historii filozofii”*. Red. C. GŁOMBIK. Katowice 2003.
- TATARKIEWICZ W.: *Historia filozofii*. T. 1–3. Warszawa 1981.
- TATARKIEWICZ W.: *Nauki nomologiczne a typologiczne*. W: IDEM: *Droga do filozofii*. Warszawa 1971.
- TATARKIEWICZ W.: *O pisaniu historii filozofii*. W: IDEM: *Droga do filozofii*. Warszawa 1971.
- TATARKIEWICZ W.: *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*. Tłum. I. DĄMBSKA. Warszawa 1978.
- TATARKIEWICZ W.: *Wspomnienia z Marburga*. W: IDEM: *Szkola marburska i jej idealizm (w setną rocznicę marburskiej dysertacji Profesora Władysława Tatarkiewicza)*. Red. P. PARZUTOWICZ. Kęty 2010.
- TATARKIEWICZ W.: *Zapiski do autobiografii*. W: T. i W. TATARKIEWICZOWIE: *Wspomnienia*. Warszawa 1979.
- TEODORSSON S.-T.: *Anaxagoras' Theory of Matter*. Göteborg 1982.
- Teraz napiszę o... Marksie. Rozmowa z Profesorem Markiem Janem Siemkiem. W: M. BAJER: *Blizny po ukąszeniu*. Warszawa 2005.
- TOKARSKI M.F.: *Filozofia bytu u Mikołaja z Kuzy*. Lublin 1958.
- TOPOLSKI J.: *Jak się pisze i rozumie historię*. Warszawa 1998.
- TWARDOWSKI K.: *Franciszek Brentano a historia filozofii*. W: IDEM: *Rozprawy i artykuły filozoficzne*. Lwów 1927.
- TYL M.: *Historia filozofii wobec poszukiwań nowej formuły filozofowania – z myśli Wincenego Lutosławskiego*. „Principia” 2004, T. 39.
- TYL M.: *Immanuel Kant – z genealogii teoretycznej samowiedzy historii filozofii*. W: *Pytania i perspektywy transcendentalizmu. W dwusetną rocznicę śmierci Immanuela Kanta*. Red. A.J. NORAS. Katowice 2006.
- TYL M.: *Maurycy Straszewski – filozofia dziejów filozofii w poszukiwaniu praw i zasad rozwoju filozofii*. „Principia” 2010, T. 53.
- TYL M.: *Teoria poznania historyczno-filozoficznego w ujęciu Bogumiła Jasinowskiego*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2003, T. 48.
- WALICKI A.: *Idee i ludzie. Próba autobiografii*. Warszawa 2010.
- WALICKI A.: *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła historii idei*. „Aletheia” 1987, nr 1.
- WALICKI A.: *Marksistowska filozofia w PRL w świetle osobistych wspomnień*. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2007, nr 3.
- WALICKI A.: *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*. Przekład autora. Warszawa 1996.
- WALICKI A.: *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*. Warszawa 1964.
- WALICKI A.: *Zniewolony umysł po latach*. Warszawa 1993.

- WAWRZYNOWICZ A.: *Augusta Cieszkowskiego próba eksplikacji heglowskiego pojęcia historii filozofii*. „Rocznik Historii Filozofii Polskiej” 2008, T. 1.
- WESOŁY M.: *Heraklit w świetle najnowszych badań*. „Studia Filozoficzne” 1989, nr 7–8.
- WOJNAR J.: *Metodologiczna konferencja polskich i niemieckich historyków filozofii w Berlinie*. „Myśl Filozoficzna” 1954, nr 3.
- WOLEŃSKI J.: *Epistemika i epistemologia*. W: *Rozum jest wolny, wolność – rozumna*. Red. R. MARSZAŁEK, E. NOWAK-JUCHACZ. Warszawa 2002.
- WOLEŃSKI J.: *Kołąkowskiego zmagania z filozofią*. „Kwartalnik Filozoficzny” 2010, z. 2.
- WOLEŃSKI J.: *W sprawie „Dróg współczesnej filozofii”*. „Studia Filozoficzne” 1979, nr 11.
- ŻDANOW A.A.: *Przemówienie wygłoszone w dyskusji nad książką J. Aleksandrowa „Historia zachodnioeuropejskiej filozofii” 24 czerwca 1947 r.* Tłum. W. KRAJEWSKI. Warszawa 1951.

Indeks osobowy

- Achmatowa Anna 261, 262
Acton Lord [John Emerich Dalberg-Acton] 47, 407
Adorno Wiesengrund Theodor, 302, 407, 411, 417
Ajdukiewicz Kazimierz 149, 180, 322
Akwinata (patrz Tomasz z Akwinu)
Aleksander z Afrodyzji 17
Aleksandrow Jurij 148, 421
Althusser Louis 265, 302
Anaxagoras 19, 420
Armada Paweł 217
Arystoteles 5, 17–25, 27, 35, 36, 38, 45, 46, 49, 106, 161, 164, 165, 169, 173, 306, 317, 331, 338, 392, 404, 407–409, 416, 420
Assorodobraj Nina 365
Aster Ernst von 48, 49, 51, 56, 79, 407
Augustyn (Aureliusz Augustyn) św. 154, 193, 232
Awicenna 331

Babits de Szentistván Mihály 304
Bachelard Gaston 114, 371, 372, 374, 377, 378, 381, 384, 417
Bacon Francis 122, 135, 292

Baczko Bronisław 117, 147, 171, 182–188, 196, 211, 212, 237, 241, 265, 296, 297, 368, 370, 407, 408
Baeumler Alfred 257
Bajer Magdalena 266, 267, 420
Bal Karol 36, 37, 40, 42, 45, 306, 407
Ballanche Pierre-Simon 83
Banaszkiewicz Artur 27, 31, 412
Bańka Józef 336, 410
Baran Bogdan 289, 332, 410, 411
Baziór M. Anna 158
Beethoven Ludwig van 262
Benedict Ruth 405, 407
Berkeley George 297
Bergson Henri 132, 135, 172, 215, 325, 339, 340, 357, 358, 365, 370, 375–377, 387, 407, 408, 412, 417
Berlin Sir Isaiah 380
Bernard z Chartres 325
Berti Enrico 46
Beylin Marek 159
Beylin Paweł 132, 407
Bieńczyk Marek 303, 407, 415
Błęszyński Kazimierz 132, 407
Bocheński Innocenty Maria 68
Bonecki Mateusz 169, 408
Borzym Stanisław 14, 33, 49, 53, 58, 72, 77, 84, 87, 118, 119, 135,

- 141, 144–147, 177, 178, 221, 237, 357–360, 384, 393, 403, 408
- Bourdieu Pierre 33, 34, 284, 404, 408
- Boutroux Émile 124
- Bracciolini Poggio 25
- Bréhier Émile 126, 155
- Brentano Franz 61–63, 65, 408, 420
- Brodski Josif 261
- Broglie Louis Victor Pierre Raymond de 92
- Brucker Johann Jacob 17, 26, 45, 122
- Bruni Leonardo 25
- Brunschvicg Léon 177
- Bujko Monika 23, 409
- Burley Walter 24
- Büchner Ludwig 75
- Bułhakow Michaił 261
- Burckhardt Jakub 257, 258, 261, 401, 414
- Burlikowski Bronisław 144, 408
- Cassirer Ernst** 160–162, 165, 169, 257, 287, 408, 416
- Chmaj Ludwik 106, **115–142**, 316, 401, 408, 415, 420
- Cyceron Marcus Tullius 23
- Cyciura Piotr 24, 409
- Cichowicz Stanisław 15, 416
- Cieszkowski August 35, 38, 366, 409, 421
- Cherniss Harold 19, 408
- Cohen Hermann 161, 166, 287
- Comte August 65, 70, 123, 357, 365–368, 370, 379, 417
- Condorcet Jean Antoine Nicolas Caritat markiz de 123
- Cousin Wiktor 127
- Couturat Louis 113
- Croce Benedetto 113
- Crusius Christian August 297
- Czarnecki Zdzisław 37, 306, 407
- Czerkawski Jan 312, 321, 340, 342, 409, 411, 418
- Dante Alighieri** 304
- Darwin Karol 213
- Dąbska Izydora 20, 145, 161, 242, 414, 420
- Dellattre Louis 387
- Delbos Victor 124
- Dembiński Bogdan 289, 409
- Dembowski Bronisław 143, 409
- Dembowski Edward 157
- Demokryt 78
- Deslandes André-François 123
- Derrida Jacques 303
- Descartes René (patrz Kartezjusz)
- Dilthey Wilhelm 12, 17, 20 22, 26, 27, 32, 50, 51, 67, 84, 132, 251, 258–260, 333, 409, 414, 416
- Diogenes Laertios 17, 20, 21, 23–26, 46, 122, 409
- Doktór Jan 35, 253, 411
- Domańska Ewa 60, 409
- Domański Juliusz 22–24, 409
- Draus Jan 115, 409
- Drozdowicz Zbigniew 138, 409
- Dunoyer Charles 366
- Duraj Jakub 169, 408
- Durkheim Émile 125
- Dutka Anna 25, 410
- Dziedzic Anna 66
- Einhorn Dawid** 103–106, 121, 287, 316, 410
- Einstein Albert 376
- Elzenberg Henryk 159
- Engels Fryderyk 150, 156, 171, 202, 213, 215, 220, 239, 251, 265, 278, 301, 410
- Epicharm 204, 248, 392
- Epiktet 23
- Epikur 167
- Erdmann Johanna Eduarda 48, 49
- Eudemos 17
- Facca Danilo** 46, 410
- Feuerbach Ludwig 150, 410
- Fichte Johann Gottlieb 49, 171, 172, 187, 216, 263, 266, 268,

- 279, 280, 282–285, 298–302, 305, 352, 394, 413, 417
- Ficino Marsilino 25
- Fischer Kuno 48, 49, 155
- Floryńska Halina 72, 408
- Foucault Michel 303, 359, 371, 372, 378, 381–384, 391
- Förster Elżbieta 257
- Freud Zygmunt 249, 302
- Fries Jakob Friedrich 49
- Gadamer Hans-Georg 19–21, 26, 332–334, 410
- Gajda-Krynica Janina 19, 410
- Galileusz 161
- Garewicz Jan 18, 85, 159, 170, 236, 237, 330, 410
- Garin Eugenio 23, 25, 410
- Gassendi Pierre 26
- Gawryś Cezary 322, 412
- Gawryś Maria 322, 412
- Gentile Giovanni 257
- Gentile Marino 46
- Geremek Bronisław 139, 410
- Gilson Étienne 22, 83, 113, 124, 132, 140, 306, 307, 309, 313–317, 321, 326, 329, 330, 333, 338, 340–342, 348, 351, 352, 404, 409, 410
- Głombik Czesław 88, 143, 145, 153, 160, 161, 163, 164, 166, 336, 346, 348–350, 353, 408–410, 420
- Gocelenius (Rudolph Goeckel) 123
- Gogacz Mieczysław 121, 311, 317, 327, 354, 410, 411
- Goldmann Lucien 189–195, 197, 200, 206, 222, 223, 229, 230, 265, 413
- Gonseth Ferdinand 92, 114, 381
- Gorki Maksim 262, 411
- Gouhier Henri 177
- Górniewicz Arkadiusz 217
- Gramsci Antonio 214, 302
- Gromadzki Stanisław 48, 415
- Guarini Guarino 25
- Guérout Martial 33
- Gut Piotr 312, 411, 418
- Hadot Pierre 23
- Hartmann Edward von 81
- Hartmann Nicolai 18, 84, 85, 166, 169, 174, 325, 329, 330, 332–334, 344, 411
- Haym Rudolf 47, 48
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich 11, 12, 16, 26, 27, 33–51, 53, 57, 65, 69–71, 74, 75, 78–80, 83, 88–91, 94, 99, 117, 123, 125, 151, 152, 154, 170, 171, 189, 210, 235, 237, 238, 241, 244, 245, 250, 256, 257, 260, 262, 272, 277, 280, 284, 288, 296, 300–302, 305, 306, 314, 365, 368, 399, 403, 404, 407, 411, 413–415, 417
- Heidegger Martin 8, 34, 157, 169, 288, 289, 293, 295, 303, 376, 387, 389, 391, 392, 408, 409, 411, 416
- Heimsoeth Heinz, 160, 162–164, 166, 410
- Henryk Arystyp 24
- Heraklit 19, 100, 421
- Hercen Aleksander Iwanowicz 157
- Hobbes Tomasz 239
- Homer 304
- Horkheimer Max 35, 253, 302, 411, 417
- Humboldt Wilhelm von 182
- Husserl Edmund 7, 8, 210, 248, 274, 285, 293, 302, 322, 384, 387, 393, 411, 415
- Hume David 8, 100, 162, 232, 292, 297, 298, 391
- Huyghensa Christiaan 92
- Idzi Rzymianin 24
- Ingarden Roman 7, 29, 30, 144, 242, 259, 287, 323, 331, 412, 414
- Jacob François 378
- Jadacki Jacek Juliusz 11, 145–147, 160, 166, 411

- Jadczak Ryszard 146, 411
 Janeczek Stanisław 60, 310, 312, 327, 328, 336, 355, 404, 411
 Jaroszewski Tadeusz Maciej 410
 Jasinowski Bogumił 58, 59, 82, **87–114**, 120, 121, 129, 287, 316, 403, 410–413, 420
 Jaspers Karl 125, 126, 250, 251
 Jaworski Marek 143, 412
- Kalinowski Jerzy 311, 322, 324, 325, 346, 412
 Kamiński Stanisław 22, 311, 319–321, 383, 412
 Kania Ireneusz 158, 177, 412
 Kant Immanuel 7, 8, 12, 26–35, 38, 43–46, 49, 51, 65, 71, 78, 94, 100, 105, 155, 161, 162, 168, 169, 171, 172, 187, 193, 213, 214, 216, 232, 237, 263, 266, 268, 273, 275, 277, 279, 280, 282–285, 287–289, 291–301, 305, 313, 322, 352, 391, 392, 394, 399, 404, 408, 412, 416, 417, 420
 Karpiński Wojciech 158, 213, 401, 412
 Kartezjusz 8, 26, 118–121, 130, 131, 133, 136, 138–141, 154, 161–163, 292, 297, 316, 408, 409, 415
 Kastelik Dariusz 165
 Kautsky Karl 265
 Kelles-Krauz Kazimierz 214
 Kierkegaard Søren Aabye 157
 Kirk Geoffrey Stephen 18, 412
 Klekot Ewa 405, 407
 Kleopatra 209, 231, 364, 395, 412
 Klimski Tadeusz 312
 Kłoczowski Andrzej Jan 177, 207, 223, 228, 412
 Kłoczowski Paweł 147, 180, 407
 Kojève Alexandre 170
 Kołakowski Andrzej 66,
 Kołakowski Leszek 13, 116, 117, 134, 142, 148, 150, 158, 159, 171, 172, 174, **177–233**, 236, 237, 241, 247–249, 251, 252, 262, 265–267, 269–271, 286, 287, 305, 307, 310, 339, 358, 364, 368, 386, 399, 401, 402, 407–410, 412–414, 416, 420, 421
 Konopacki Stanisław 253, 415
 Kornat Marek 113, 413
 Kotarbiński Tadeusz 123, 243–246, 413
 Kowalska Małgorzata 259
 Koyré Alexandre 114, 124, 381
 Krajewski Władysław 148, 421
 Krapiec Mieczysław Albert 18, 22, 24, 121, 311, 312–320, 412, 413
 Krońska Irena 20, 172, 409, 413
 Kroński Tadeusz **143–175**, 180, 181, 235–237, 260, 410, 413, 414
 Król Marcin 10, 177, 178, 223, 414
 Krusiński Stanisław 214
 Kruszyńska Sabina 26, 414
 Krzemieniowa Krystyna 9, 34, 49, 56, 93, 163, 397, 410, 416, 417
 Krzywicki Ludwik 214
 Ksenofont 17, 22, 25, 26
 Książek Andrzej 167, 169, 414
 Kubiak Zygmunt 20, 414
 Kuczyński Janusz 180–182, 414
 Kuderowicz Zbigniew 37, 121, 144, 145, 165, 173, 178, 179, 215, **235–263**, 272, 277, 278, 336, 337, 339, 348, 401, 402, 414, 415
 Kuhn Samuel Thomas 273, 275
 Kundera Milan 303–305, 415
 Kupisa Bogdan 20, 409
 Kurdziałek Marian 311, 336, 415
 Kuźniarz Bartosz 259
- Labadie Jean 228
 Laffitte Pierre 369
 Lafuma Louis 177
 Lambert Heinrich Johann 297
 Lang Jacek 18, 412
 Lange Friedrich Albert 63
 Lange Oskar 265
 Legowicz Jan 337–339, 402, 415
 Legutko Ryszard 147, 180, 407

- Leibniz Gottfried Wilhelm 58, 96,
 100, 106, 113, 161–163, 292,
 297, 411
 Lenin Włodzimierz Iljicz 144, 145,
 148, 150–153, 170, 182, 213,
 215, 216, 220, 239, 251, 261,
 262, 265, 278, 411, 413–415, 417
 Lenz Siegfried 159, 179, 416
 Leon XIII 49
 Lepszy Kazimierz 115, 415
 Leśniak Kazimierz 20, 409
 Leśniewski Stanisław 9
 Leško Vladimir 58, 415
 Lévinas Emmanuel 387, 389, 390
 Littré Émile 369
 Lewicki Paweł 138, 415
 Libelt Karol 366
 Lilla Mark 170, 415
 Lipsius Justus 123
 Locke John 8
 Lotze Hermann Rudolf 63
 Lukács György 189, 265, 266, 275,
 301, 302, 417
 Lutosławski Wincenty **53–85**, 89,
 400, 415, 420
 Lovejoy Oncken Arthur 118, 415
 Löwith Karl 47, 51, 415

 Łaciak Piotr 285, 294, 415
 Łempicki Zygmunt 154
 Łubnicki Narcyz 63, 69, 70, 83, 415
 Łukasiewicz Jan 8, 9, 123, 165, 415
 Łukasiewicz Małgorzata 302, 407,
 411, 417

Maciejko Paweł 160
 Maine de Biran Marie-François-
 Pierre-Gonthier 139, 402, 409
 Malebranche Nicolas 130
 Mandelsztam Osip 261, 262
 Manetti Gianozzo 25
 Mann Tomasz 220
 Mannheim Karl 257
 Márai Sándor 304, 415
 Marcuse Herbert 253, 415
 Margański Janusz 170, 415
 Maritain Jacques 317, 322, 325, 346
 Markiewicz Barbara 146, 411
 Marks Karol 125, 155, 156, 171,
 172, 185, 189, 193, 210, 211,
 213–220, 232, 239, 256, 263,
 265, 266, 275, 278, 281, 287,
 301, 302, 307, 370, 413, 414, 420
 Marquard Odo 397
 Marszałek Robert 278, 421
 Martens Ekkehard 9, 410
 Mencwel Andrzej 60, 61, 158, 177,
 204, 221–224, 415, 416
 Mendelssohn Moses 165
 Mentzel Zbigniew 236, 409
 Mesnard Jean 177
 Michalski Krzysztof 332, 410
 Mikołaj z Kuzy 354, 420
 Mill John Stuart 63
 Miłosz Czesław 159, 170, 416
 Moleschott Jacob 75
 Montaigne Michel 78
 Mroczkowska Zofia 23, 409
 Myślicki Ignacy 180, 413

 Natorp Paul 161
 Newman John Henry 157
 Newton Izaak 92, 161
 Nietzsche Friedrich 232, 245, 251,
 257, 302, 414, 415
 Noras Andrzej Jan 34, 65, 200,
 285, 300, 399, 416, 420
 Nowak-Juchacz Ewa 278, 421
 Nowicki Florian Światosław 26, 27,
 35, 41, 280, 411

Oktawian August 158
 Olszaniec Włodzimierz 25, 411
 Olszewski Witold 20, 409
 Ossowska Maria 180, 181, 198

Paczkowska-Łagowska Elżbieta 17,
 50, 67, 409, 416
 Parmenides 104, 161
 Parszutowicz Przemysław 160–
 162, 165, 166, 169, 287, 408,
 416, 420
 Pascal Blaise 158, 177, 190, 193,
 217, 412, 413

- Patočka Jan 153
 Pawlak Józef 160, 410
 Pawlicki Stefan 88, 353, 410
 Paż Bogusław 113
 Pelc Jerzy 145
 Piaget Jean 189, 273, 275
 Pieróg Stanisław 66, 145, 167–169, 416
 Placentinus-Kołaczek Jan 116
 Platon 20, 22, 24, 74, 77, 78, 96, 100, 104, 161, 232, 306, 362
 Plessner Helmuth 398
 Plotyn 389
 Plutarch 23, 25
 Poczobut Robert 259
 Pollion Gajusz Azyniusz 158
 Pomian Krzysztof 25, 26, 177, 265, 416
 Popitz Heinrich 256, 414
 Popper Karl Raimund 257
 Prantl Carl von 48
 Proklos 17
 Przybysławski Artur 415
 Przyppkowski Samuel 118, 120, 141, 142, 408

Racine Jean-Baptiste 189
 Rainko Stanisław 150, 152, 306, 416
 Raven John Earle 18, 412
 Reininger Robert 126–128
 Renouvier Charles Bernard 123
 Ricoeur Paul 12, 15, 16, 19, 33, 34, 37, 121, 122, 162, 164, 165, 210, 341, 361, 364, 387, 404, 416
 Ritter K. 48
 Robin Léon 167
 Rosemann W. Philipp 34, 416
 Rosenkranz Karl 47
 Rosner Katarzyna 34, 60, 416
 Ross William David 17, 18, 416
 Rousseau Jean-Jacques 368, 407
 Russell Bertrand 113
 Ryszard ze Świętego Wiktora 354, 410
 Rzegocka Jolanta 47, 407
 Rzegocki Arkady 47, 407

 Rzepkowski Krzysztof 25, 411

Saint-Simon Henri de 366
 Schaff Adam 144, 148, 149, 179, 180, 186, 416
 Scheler Max 125, 126, 250
 Schelling Friedrich Wilhelm Joseph von 49, 50
 Schnädelbach Herbert 9, 34, 40, 49–51, 54, 56, 75, 79, 89, 93, 163, 200, 300, 375, 397–399, 410, 416, 417
 Schofield Malcolm 18, 412
 Schopenhauer Arthur 81, 363
 Schrödinger Erwin Rudolf Josef Alexander 92
 Seneka 23
 Sidorek Janusz 62, 408
 Sieg Ulrich 166
 Siemek Marek Jan 15, 172, 187, 216, 223–225, 263, **265–307**, 321, 352, 380, 394, 399, 401, 402, 416, 417, 420
 Sigwart Christoph von 48
 Sirven J. 124
 Sitek Ryszard 145, 159, 179, 180, 207, 417
 Skarga Barbara 8, 63, 72, 114, 115, 121, 146, 175, 209, 210, 211, 219, 334, **357–395**, 399, 403, 408, 415, 417, 418
 Skoczyński Jan 66, 68, 159, 204, 236, 259, 260, 410, 416, 418
 Skudrzyk Piotr 336, 410
 Socyn Faust 118, 408
 Sokrates 17, 22, 160
 Spinoza Benedykt 116, 134, 172, 175, 179–182, 186, 188, 189, 194–202, 205, 207, 215, 221, 251, 259, 297, 368, 413
 Stagiryta (patrz Arystoteles)
 Stalin Józef 144, 150–152, 416
 Stanley Thomas 17
 Stępień Antoni Bazyli 317, 418
 Stobiecki Rafał 144, 418
 Straszewski Maurycy **53–85**, 89, 121, 400, 403, 418, 419, 415

- Strauss Leo 158–160, 217, 419, 420
 Strowski Fortunat 177
 Stróżewski Władysław 318, 335, 336, 339, 340, 341, 419
 Strube Werner 165, 419
 Suchodolski Bogdan 9, 145, 167, 419
 Supiński Józef 366
 Swedenborg Emanuel 78
 Swieżawski Stefan 9–11, 58–61, 81–83, 112, 113, 121, 124, 145–147, 232, 242, 257, 287, **309–355**, 383, 399, 403, 404, 411, 412, 414, 415, 418, 419
 Syme Sir Roland 158, 419
 Symplicjusz 17
 Szacki Jerzy 83, 99, 142, 147, 159, 170, 179, 180, 211, 212, 232, 233, 253, 368, 380, 407, 419
 Szczucki Lech 115, 118, 419, 420
 Szewczyk Jan 49, 56, 407
 Sznajderski Tadeusz 167, 408
 Štekauer Pavol 58, 415
- Taine Hippolite** 125
 Tales 55, 306
 Tatarkiewicz Krzysztof 143, 420
 Tatarkiewicz Teresa 143, 420
 Tatarkiewicz Władysław 9, 14, 20, 88, 133, **143–175**, 237, 260, 408–416, 420
 Tennemann Wilhelm Gottlieb 27, 32, 45
 Teodorsson Sven-Tag 19, 420
 Teofrast 18
 Tokarski Mikołaj Franciszek 354, 420
 Tomasz z Akwinu św. 24, 312, 314, 317, 323, 336, 345, 346, 349, 409
 Topolski Jerzy 60, 409, 420
 Trendelenburg A. Friedrich 48, 49
 Twardowski Kazimierz 65, 149, 311, 314, 420
 Tyburski Włodzimierz 160, 410
 Tyl Mirosław 53, 59, 65, 420
- Ueberweg Friedrich** 155
Voisé Waldemar 92, 93, 114, 410
- Wajs Andrzej** 8, 411
 Wakar Krzysztof 33, 284, 408
 Walicki Andrzej 60, 72, 116–118, 142, 149, 150, 152, 158, 159, 170, 172, 177, 178, 196, 211–214, 217, 218, 220, 226–229, 236, 237, 262, 266, 305, 307, 370, 401, 405, 408, 416, 420
 Wawrzynowicz Andrzej 35, 421
 Weber Max 193
 Wergiliusz (Publius Vergilius Maro) 304
 Wesoły Marian 19, 421
 Windelband Wilhelm 153, 154, 160, 168, 344
 Wiśniewski Ryszard 160, 410
 Wojnar Janina 183, 421
 Wojtyła Karol 311
 Woleński Jan 177, 199, 231, 278, 285, 421
 Wolff Christian 100
 Wolzogen Ludwik Jan 118
 Worowska Terasa 304, 415
 Wrzeszcz Zofia 22, 306, 316, 410
 Wrzosek Wojciech 60, 409
- Zasztowt Leszek** 115, 409
 Zawirski Zygmunt Michał 314
 Zeller Eduard 49
 Zieleńczyk Adam 172, 413
 Ziemiński Piotr 66
 Znaniecki Florian 172, 412
- Żarnecka Zofia** 311
 Żdanow Andriej Aleksandrowicz 144, 148, 151, 156, 183, 185, 215, 239, 256, 421
 Żeleźnik Tadeusz 18, 407
 Żółtowski Adam 130, 131, 141, 316, 409
- Žižek Slavoj** 265, 417

Mirosław Tyl

La philosophie — l'histoire — l'histoire de la philosophie Les contextes philosophiques de l'historiographie de la philosophie polonaise du XX^e siècle

R é s u m é

La crise de l'identité dans laquelle a plongé la philosophie après la mort de Hegel se montre un facteur très favorable au développement de l'historiographie de la philosophie. La recherche complexe du passé de la philosophie est devenue une des formules nouvelles de philosopher — en pratiquant l'histoire de la philosophie, on réalise consciemment des objectifs philosophiques. La dissertation présente à des exemples choisis, comment ces objectifs ont-ils été compris et réalisés dans la tradition philosophique polonaise au XX^e siècle ; et avant tout comment s'est formulée la conscience théorique et méthodologique de cette discipline ainsi que la pratique de recherches, liée à la philosophie.

La catégorie principale d'interprétation est ici la notion de *l'histoire philosophique de la philosophie*. Elle possède le caractère empirique à double sens. D'un côté elle résulte directement des sources par l'indication des philosophes et des chercheurs en histoire de la philosophie qui associaient à cette notion des manifestations concrètes de l'étude de l'histoire de la philosophie, orientée (conditionnée) philosophiquement. De l'autre côté, on peut les déduire du matériel empirique des sources, c'est-à-dire des manifestations concrètes des liaisons entre l'histoire de la philosophie et la philosophie. Les traits qui décident du caractère philosophique de l'historiographie (qui constituent le noyau de la notion de *l'histoire philosophique de la philosophie*) sont sans doute nombreux et graduels (ce qui implique le fait que l'étendue de cette notion ne peut pas être déterminée de manière univoque). L'auteur ne cherche pas pourtant à les énumérer complètement, mais il essaie de déterminer ceux qui sont facilement trouvables dans des cas analysés.

La présente étude dépasse le sens primaire, étroitement conçu, du caractère philosophique de l'histoire de la philosophie — retracé, entre autres, par Aristote, I. Kant, É. Gilson, P. Ricoeur, S. Świeżawski et P. Bourdieu, qui se référerait aux *Leçons sur l'histoire de la philosophie* de Hegel — et cherche à montrer les aspirations des chercheurs polonais dans la formation de l'histoire de la philosophie, portant également une dimension philosophique importante, et réalisées hors du sens aristotélicien primaire du caractère philosophique de cette discipline. Autrement dit, la notion de l'histoire de la philosophie se réfère à un phénomène complexe que cette dissertation cherche à présenter.

Malgré leur hétérogénéité les ensembles théoriques présentés peuvent être ordonnés selon leurs aspects fonctionnels et structuraux. Les premiers se résument

à la question sur les motifs, les objectifs philosophiques d'une étude historique, mais aussi sur les résultats importants philosophiquement ; les seconds se réfèrent à la question sur le caractère des principes philosophiques et de la stratégie des recherches qui en résulte.

Premièrement, certaines parmi les conceptions présentées peuvent être liées (mais pas directement dans chacun des cas) au phénomène de l'historisation de la philosophie comme réaction à la crise de cette discipline, non seulement diagnostiquée dans les dernières décennies du XIX^e siècle, mais aussi observable au milieu du siècle dernier (M. Straszewski, W. Lutosławski, S. Swieżawski et l'École de Lublin).

Deuxièmement, le caractère philosophique peut être remarqué dans l'histoire de la philosophie accompagnée d'un présentisme intentionnel, qui n'est pas nécessairement lié à l'expérience de la crise de philosophie. Il s'agit d'unir les recherches historiques dans la philosophie aux questions considérées comme philosophiques aujourd'hui, et avant tout aux questions traitées comme actuelles et importantes aujourd'hui (S. Swieżawski, L. Chmaj, Z. Kuderowicz, L. Kołakowski).

Troisièmement, l'histoire de la philosophie peut gagner une dimension philosophique importante quand certains problèmes, idées, attitudes théoriques ou conceptions philosophiques entières qui déterminent consciemment le passé philosophique, y seront exposés (L. Chmaj, S. Swieżawski, M. Siemek).

Quatrièmement, l'étude de l'histoire de la philosophie peut être considérée comme philosophique lorsqu'elle devient une inspiration à philosopher ou une partie du projet de recherches réalisée consciemment. Autrement dit, les recherches historiques et philosophiques, par leur processus ou leurs résultats, peuvent forcer le chercheur à affronter les problèmes théoriques à caractère purement philosophique, que l'on ne peut pas résoudre au cours des études historiques (B. Skarga, S. Swieżawski, B. Jasinowski).

Cinquièmement, on peut considérer comme philosophique l'historiographie pour laquelle l'intention historiosophique est caractéristique (M. Straszewski, B. Jasinowski).

L'auteur adopte l'attitude « sans dogme » croyant que dans l'histoire de la philosophie il n'y a pas de monopoles de recherche. Il évite alors les analyses de point de vue d'une option concrète, en respectant le besoin d'accepter la pluralité des perspectives qui rendent possible la description et la compréhension des phénomènes invisibles des autres optiques. Les analyses effectuées justifient l'opinion de P. Ricoeur que l'histoire de la philosophie ne se laisse pas standardiser selon un seul modèle, que l'on peut postuler une historiographie ouverte, acceptant le pluralisme dans la compréhension de la matière, des méthodes et des stratégies de recherche, qui élargit ainsi et approfondit la manière de comprendre le passé ; c'est une historiographie qui montre le passé par le biais de perspectives différentes et peut aider le philosophe historien à approfondir et apprécier encore plus sa propre expérience philosophique.

Mirosław Tyl

Philosophie — Geschichte — Geschichte der Philosophie Philosophische Kontexte der polnischen Historiografie der Philosophie des 20.Jhs

Z u s a m m e n f a s s u n g

Die Identitätskrise, in der die Philosophie nach dem Tod Hegels war, erwies sich als ein für die Entwicklung der Philosophiehistoriografie äußerst günstiger Faktor. Vielseitige Untersuchung von der Geschichte der Philosophie wurde zu einer neuen Formel des Philosophierens — mit der Betreibung der Philosophiegeschichte wurden ganz bewusst philosophische Ziele erreicht. In vorliegender Abhandlung wird an ausgewählten Beispielen gezeigt, wie diese Ziele in der polnischen philosophischen Tradition des 20.Jhs verstanden und verwirklicht wurden und wie sahen die theoretisch-methodologische Selbsterkenntnis in der Disziplin und die damit verbundene Forschungspraxis aus.

Die wichtigste Deutungskategorie ist hier der Begriff *philosophische Geschichte der Philosophie*, der zweierlei empirischen Charakter hat. Einerseits lässt er sich direkt aus Quellen herleiten, wenn die Philosophen und Erforscher der Philosophiegeschichte genannt werden, welche den Begriff bewusst gebrauchten und mit ihm konkrete Erscheinungen der philosophisch bedingten Studie der Philosophiegeschichte verbanden. Andererseits aber kann der Begriff aus empirischem Quellenmaterial hergeleitet werden, also aus konkreten Erscheinungen, die Philosophiegeschichte mit der Philosophie zu assoziieren. Es gibt bestimmt mehrere Merkmale die über den philosophischen Kern der Historiografie zeugen und der Gegenstand von dem Begriff *philosophische Geschichte der Philosophie* sind. Die lassen sich abstufen, deshalb darf der Begriffsbereich nicht eindeutig abgesteckt werden. Der Verfasser wollte aber nicht, alle Merkmale aufzählen, sondern nur auf diese hindeuten, die in untersuchten Beispielen entdeckt werden konnten.

Die vorliegende Abhandlung geht über den einseitigen u.a. von: Aristoteles, Kant, Gilson, Ricoeur, Swieżawski definierten und von Pierre Bourdieu auf Hegels *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* bezogenen, ursprünglichen Sinn des *philosophischen Charakters* der Philosophie hinaus. Der Verfasser versucht, solche Bemühungen der polnischen Forscher bei Organisation der Studie von der Philosophiegeschichte zu zeigen, die einen philosophischen Ausmaß haben und außerhalb des aristotelischen Sinns der Disziplin realisiert werden. Hinter dem Begriff *philosophische Geschichte der Philosophie* verbirgt sich ein vielgestaltiges Phänomen, das in der Abhandlung wollte geschildert werden.

Trotz deren ganzen Vielfalt werden die einzelnen theoretischen Fragen hinsichtlich deren funktionalen und strukturellen Aspekte geordnet. Die erstgenann-

ten können auf Fragen nach philosophischen Motiven, Zielen und philosophisch gesehen wichtigen Ergebnissen der historischen Studie, die anderen dagegen auf Fragen nach dem Charakter der philosophischen Voraussetzungen und daraus resultierender Forschungsstrategie zurückgeführt werden.

Zum einen kann man manche von den vorgebrachten Konzeptionen (obwohl nicht im jeden Fall direkt) mit der Erscheinung: *historische Betrachtung* der Philosophie als eine Reaktion auf die nicht nur in den letzten Dekaden des 19.Jhs, sondern auch in der Mitte des 20.Jhs beobachteten (Maurycy Straszewski, Wincenty Lutosławski, Stefan Swieżawski und die Lubliner Schule) Krise der Wissenschaftsdisziplin verbinden.

Zum anderen lässt sich der philosophische Charakter in der Philosophiegeschichte feststellen, obwohl ihr ein mit der Erfahrung der Philosophiekrise nicht unbedingt verbundener Präsentationsabsicht beiwohnt. Es geht darum, dass historische Forschungen auf dem Gebiet der Philosophie mit den Problemen verbunden werden sollten, die heutzutage als aktuelle und wichtige philosophische Fragen gehalten werden (Swieżawski, Ludwik Chmaj, Zbigniew Kuderowicz, Leszek Kołakowski).

Drittens: die Geschichte der Philosophie kann einen deutlichen philosophischen Ausmaß annehmen, wenn sie bestimmte Ideen, Probleme, theoretische Standpunkte oder ganze philosophische Konzeptionen hervorhebt, die die philosophische Vergangenheit bewusst in Worte fassen (Chmaj, Swieżawski, Marek Siemek).

Viertens: die Studie über die Geschichte der Philosophie kann für philosophisch gehalten werden, wenn sie eine Inspiration zum Philosophieren oder ein ganz bewusst realisierter Teil eines philosophischen Entwurfes ist. Es handelt sich darum, dass in Folge der geschichtsphilosophischen Forschungen, deren Verlaufes oder Ergebnisse der Forscher vor solchen theoretischen, strikte philosophischen Problemen gestellt werden kann, die infolge der historischen Untersuchungen selbst nicht erfolgreich gelöst werden können (Skarga, Swieżawski, Bogumił Jasiński).

Und schließlich fünftens: eine philosophische Historiografie darf als philosophisch nur dann betrachtet werden, wenn sie durch einen historiosophischen Absicht gekennzeichnet ist (Straszewski, Jasiński).

Der Verfasser nimmt „keine gedankenlose“ Stellung in der Überzeugung, dass die Geschichte der Philosophie kein Monopol auf Forschungen hat. Er vermeidet also Analysen, die einer konkreten Forschungsmöglichkeit untergeordnet sind und möchte die ganze Vielfalt der Gesichtspunkte berücksichtigen, welche die aus anderer Sicht kaum sichtbaren Erscheinungen verstehen und beschreiben lassen. In vorliegender Abhandlung wurde Ricoeurs Annahme bestätigt, dass sich die Geschichte der Philosophie nach einem einzigen Muster nicht vereinheitlichen lässt; man sollte eine solche Historiografie fordern, die offen ist, den Pluralismus in Gegenstand, Methoden und Forschungsstrategien zulässt, so dass die Vergangenheit besser verstanden werden kann; eine Historiografie, die die Vergangenheit aus verschiedener Sicht darstellend dem Philosophen-Historiker helfen wird, seine eigene philosophische Erfahrung vertiefen und richtig einschätzen.

Spis treści

Wprowadzenie	7
Rozdział pierwszy	
Problem <i>filozoficznej</i> historii filozofii	15
Granice rozumienia przeszłości i archetypy historiografii filozofii	15
Kantowski projekt <i>filozoficznej</i> historii filozofii	26
Aprioryczna historia filozofii w ujęciu Hegla	33
<i>Historyzacja</i> filozofii i nowy sens <i>filozoficzności</i> historii filozofii	47
Rozdział drugi	
Maurycy Straszewski, Wincenty Lutosławski — kryzys, <i>historyzacja</i> i przyszłości filozofii	53
Jubileusz i kryzys filozofii	55
<i>Historyzacja</i> jako <i>filozofia dziejów filozofii</i> . Perspektywy interpretacyjne	57
Filozof i filozofia — „żywoty równoległe”. W poszukiwaniu pewności	61
Prawa rozwoju filozofii	64
Lutosławski — do czego i jak potrzeba historii filozofii?	72
Historia filozofii i nowe dążenia filozofów	75
Metoda — chronologia i dynamika myśli	77
Uwagi końcowe	78
Rozdział trzeci	
Bogumił Jasinowski — historia filozofii w poszukiwaniu filozofii prawdziwej	87
Spór o filozofię	89

<i>Perennis quaedam ex philosophiae historia evolvitur philosophia</i>	94
Metodologia historii filozofii — od rekonstrukcji myśli historycznej do <i>układu idealnego systemu</i>	102
Uwagi końcowe	112
Rozdział czwarty	
Ludwik Chmaj — historia filozofii między <i>sektaryzmem</i> a <i>ewolucjonizmem</i>	115
Praktyka badawcza a kryzys teorii	118
Klasyczne paradygmaty	121
Problem naukowości historii filozofii	124
Dylematy historiografii filozofii	125
<i>Doświadczenie fundamentalne</i> a kultura i dyskurs — historia filozofii w poszukiwaniu genezy i zasady rozwoju filozofowania	128
Uwagi końcowe	137
Rozdział piąty	
Władysław Tatarkiewicz i Tadeusz Kroński — bezstronność wobec dogmatyzmu	143
„Front filozoficzny” i Leninowskie zasady badań historycznych filozofii	148
O „ <i>Historii filozofii</i> ” W. Tatarkiewicza jako praktyka działań frontu filozoficznego	153
Między analizą immanentną a osądem historii — w stronę <i>Historii filozofii</i>	158
Uwagi końcowe	169
Rozdział szósty	
Leszek Kołakowski — historiografia jako projekt, dzieje jako konstrukcja historiografii	177
Niekonsekwentny dogmatyk	179
Tradycja i potrzeba historycznej relatywizacji	182
<i>Le Dieu caché</i> ... i problemy epistemologii historycznej Luciena Goldmanna	189
<i>Jednostka i nieskończoność</i> ... Rewindykacja podmiotowości i antynomie metodologii historycznej	195
Problem historyzmu	203
Rewizjonizm i historia filozofii	211
Historiografia ekspresjonistyczna	221
Uwagi końcowe	229

Rozdział siódmy

Zbigniew Kuderowicz — historiografia filozofii wobec wartości zagrożonych	235
Dogmatyzm marksistowskiej historiografii filozofii i perspektywy alternatyw badawczych	238
Etos historyka filozofii	242
Funkcjonalna definicja filozofii	247
Filozofia jako obrona wartości zagrożonych i perspektywy marksistowskiej historiografii filozofii	252
Uwagi końcowe	255

Rozdział ósmy

Marek Siemek — dzieje filozofii XIX i XX wieku w świetle idei transcendentalizmu	265
Antynomia historycznego dyskursu filozofii	268
Potrzeba transcendentalnej filozofii kultury	273
Dialektyczna historia filozofii	277
Interpretacja jako rekonstrukcja <i>idealnego</i> kształtu myśli	284
<i>Różnica epistemologiczna</i>	288
Genealogia transcendentalizmu	295
Idea transcendentalizmu i dzieje filozofii pokantowskiej	298
Uwagi końcowe	303

Rozdział dziewiąty

Stefan Świeżawski — strona filozofii klasycznej	309
W obliczu kryzysu filozofii	312
Historyczna metoda filozofowania	318
Jedność filozofii	321
Problem filozoficznych możliwości historiografii filozofii	326
Warunek możliwości historiografii problemów	331
Problem kwestionariusza	334
Na Herkulesowych rozstajach — <i>historia philosophiae ancilla philosophiae</i>	342
Filozofia historii filozofii	345
Uwagi końcowe	350

Rozdział dziesiąty

Barbara Skarga — od historii filozofii do metafizyki	357
Problemy historiografii filozofii	360
Między Comte'em a Bergsonem	365

Studium przekształceń <i>formacji intelektualnej</i> pozytywizmu – między historią a archeologią wiedzy	370
W polu teoretycznym archeologii wiedzy	377
Metafizyka	388
Uwagi końcowe	393
 Zakończenie	 397
 Bibliografia	 407
 Indeks osobowy	 423
 Résumé	 431
Zusammenfassung	433

Redaktor Małgorzata Pogłódek
Projektant okładki Paulina Dubiel
Redaktor techniczny Barbara Arenhövel
Korektor Luiza Przełożny
Skład i łamanie Edward Wilk

Copyright © 2012 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-2049-6

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie I. Ark. druk. 27,5. Ark. wyd. 31,0.
Papier offset. kl. III, 90 g Cena 42 zł (+ VAT)

Druk i oprawa: PPHU TOTEM s.c.
M. Rejnowski, J. Zamiara
ul. Jacewska 89, 88-100 Inowrocław



Cena **42 zł** (+VAT)

ISSN **0208-6336**
ISBN **978-83-226-2049-6**